اَللّٰہُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ

عبقات

اردو

از

حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ

(مترجم)

علامہ مناظر احسن گیلانیؒ

اَللَّجنَۃُ العِلمیَۃ

چنچل گوڑہ حیدرآباد ۲۴

اے۔ پی انڈیا

وَمَنْ كَانَ فِيْ هٰذِهٖ اَعْمٰى فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْمٰى وَاَضَلُّ سَبِيْلًا

عبقات

علم تصوف کے مہمات مسائل و مباحث کا خزینہ جن سے ہماری فکر و نظر کی کتنی ہی گتھیاں سلجھ جاتی ہیں حیات و کائنات کی حقیقت کو سمجھنے اور وجود واجب تعالیٰ کو حقیقۃً اور واقعۃً سمجھنے کے لئے یہ مختصر سی کتاب مشعل ہدایت کا کام دیگی۔ سالکین راہ طریقت اور جدید فلسفہ علم نفسیات اور علم طبعیات کے طالب علموں کیلئے یکساں مفید نیز عام مسلمانوں کے تزکیہ نفس و عرفان الٰہی کے لئے معاون ہے

از : حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ

مترجم علامہ سید مناظر احسن گیلانیؒ

اللجنة العلمیه

چنچل گوڑہ حیدرآباد

اے۔ پی انڈیا

اشاعت اول

مطبوعہ دائرہ پریس

صفحات ۴۵۰

کاتب محمد غالب

فہرست

مقدمہ

اشارہ اوّل

تنزلات

اشارہ دوم

تجلیات

اشارہ سوم

ایجاب و اختیار

اشارہ چہارم

مراتب نفس

خاتمہ کتاب

مثال کی تحقیق

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پیش لفظ

حق و باطل کی کشمکش، فرعون اور کلیمؑ کی نبرد آزمائی اور چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی کی ستیزہ کاری ازل سے تا امروز ہے بقول اقبالؒ

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی

ایمان براہیمی کے آگے آتش نمرود کے شعلے سرد پڑ گئے اور ضرب کلیمی نے فرعون کی خدائی کو نیست و نابود کر کے رکھ دیا اور چراغ مصطفوی نے شرار بولہبی کو گُل کر دیا۔ ہر زمانہ میں خدا کا پیام نئے اسلوب سے آیا لیکن ساتھ ہی ساتھ ہر زمانے میں طاغوتی قوتوں نے بھی نئے نئے رنگ و روپ میں جنم لیا۔ لیکن حق و باطل کے معرکہ میں ایسا نازک وقت تاریخ میں شاید کبھی آیا ہو جو عصر جدید سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ جس سے ہم دوچار ہیں۔

ہدایت ربانی دنیا کے گوشے گوشے میں پہنچی اور ابلیسی فتنہ انگیزیوں کا رنگ روپ عصر جدید میں وہ نہیں رہ گیا ہے جو آج سے صدیوں پہلے تھا۔ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ انسانی فکر نے بھی ایک قابل لحاظ حد تک انسان کی دنیاوی زندگی کو سنوارنے میں کامیابی حاصل کی ہے لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ جیسے جیسے جدید انسان کی فکر نے ترقی کی اس میں مذہب سے انحراف پیدا ہوتا چلا گیا اور اس کی نظر حاضر و موجود میں اس بری طرح الجھی کہ اس نے اپنے محدود ہوتے چلے جانے کو اپنی بڑائی سمجھا اور یہی اس کے ظلم و جہل پر دلالت کرتا ہے

لیکن انسانیت کا وہ طبقہ جس کی رہنمائی وحی الٰہی نے کی ہے وہ عصر جدید کے طلوع ہونے ہونے تک عملی طور پر سیاسی اور معاشی انحطاط کا شکار ہو گیا اور نظری طور پر یورپی فلسفہ و فکر کا غلام ہو کر رہ گیا۔ اس غلامی نے نئی نسل میں یہ مرض پیدا کر دیا کہ پیام الٰہی ان کے نزدیک ایک غیر عملی عقیدہ کی حیثیت اختیار کر گیا اور اس نے یہ سمجھ لیا کہ اس کی رہنمائی انسانی فلسفہ و فکر ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔ عصر جدید میں ابلیسی اثر کی سب سے بڑی کامیابی یہی ہے۔

آج کا مسلمان اگر صرف اسلام کے عہد گی کی طرح سیاسی حیثیت سے محکوم و مظلوم ہوتا تو اتنے غم کی بات نہ تھی جتنی اندوہناک بات یہ ہے کہ ایام جاہلیہ کی طرح یہ فکر و نظر میں بھی لات و منات کا غلام ہے۔ یہ ایک دوگونہ ناپیبائی ہے، ایک طرف تو مادی اور دوسری طرف روحانی۔

اس زوال کے کچھ تاریخی اسباب ہیں اور احیائے دین اور مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی راہ نکالنے کے لئے

ہمیں اس کی تاریخی وجوہات پر بھی نظر ڈالنا ضروری ہے، ورنہ جدید یورپی طرز فکر کو کہ ہم جس کے اسیر ہو کر رہ گئے ہیں محض طاغوتی کہہ دینے سے کام نہیں چلے گا۔ واقعہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن مجید سے انسانوں کی رہنمائی فرمائی ہے وہیں اس نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ اس کی نشانیاں ساری کائنات میں بکھری پڑی ہیں، چنانچہ یورپ ان ہی آیات کی طرف متوجہ ہوا جو مظاہر کونیہ کی صورت میں روشن و مبین ہیں، اس طرح یہ کہنا بےجا نہ ہوگا کہ یورپ بھی پوری طرح سے آیات ربانی کے فیضان کے محروم نہیں رہا۔ اس نے ان آیات کی تلاوت کی اور پورے اخلاص سے ان کی تفسیر پیش کرنے کی کوشش کی اسکے برخلاف مسلمانوں نے مظاہر کونیہ کی طرف سے اپنی آنکھیں بند کرلیں لیکن وہ اپنی حسب بضاعت قرآن حکیم اور سنت رسول سے کسب فیض کرنے کی کوشش کرتے رہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہاں مشرق کو ذات الہیہ کی طرف بڑھنے کی ترغیب ہوئی وہیں مغرب کو صفات الہیہ نے بھایا۔ ایک قوم ذات کی طرف بڑھتی رہی مگر شیون و صفات سے بے خبر، دوسری قوم صفات کی طرف بڑھتی رہی لیکن ذات سے غیر متعارف چنانچہ دونوں میں ایک نے مادی ترقی میں کمال حاصل کیا، لیکن روحانی زوال میں بھی کمال کو پہنچ گئی دوسری قوم نے روحانی ترقی میں کمال حاصل کیا لیکن دنیوی زندگی میں محکوم و مغلوب ہو کر رہ گئی، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے نصف صداقت پر قناعت کرلی اور نصف صداقت سے بے خبری نے انھیں مادی یا روحانی ہلاکت کی منزل تک پہنچا دیا اور ہر ایک کے یہاں سیئی و صالح خلط ملط ہونے لگے ”خلطوا عملاً صالحاً و اخر سیئاً“۔ اس لحاظ سے جہاں یہ کہنا صحیح ہے کہ زمانہ حال میں ملت اسلامیہ شدید خطرات سے دوچار ہے، وہیں یہ کہنا اس سے زیادہ صحیح ہے کہ پوری بنی نوع انسانی نہایت نازک وقت سے گذر رہی ہے۔

ایک طرف تو مغربی فلسفہ اور سائنس کا علم الحواس ہے اور دوسری طرف مسلم مفکرین کا پیش کردہ وہ سرمایہ ہے، جو علم بالوحی سے فیض یاب ہے۔ انسانی فکر و نظر کے ان دونوں آقالیم کے درمیان جو مغائرت و منافرت ہے اسکو پہلی طور پر ہندوستان میں سرسید احمد خان نے محسوس کیا تھا اور اس کے بعد علامہ اقبالؒ نے، سرسید نے الاسلام ھو الفطرۃ والفطرۃ ھی الاسلام کا منہاج مقرر کر کے اس خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی جو صرف اس حیثیت سے مستحسن ہے کہ یہ ایک ایسا رجحان تھا جو انسانیت اور خاص طور پر مسلمانوں کو ہلاکت سے بچائے۔ مگر ان کی یہ کوشش کئی لحاظ سے سقیم اور ناقص رہی۔ اقبال نے اپنے خطبات ”اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید“ میں علم بالحواس اور بالوحی کی تنقیح اور اس کی تالیف کی کوشش کی ہے۔ اقبالؒ کی یہ سعی ہر طرح سے کامل اور بے نقص کہلائی جانے کی مستحق تو نہیں لیکن اس حقیقت سے انکار بھی مشکل ہے کہ اس وقت یہ کتاب مشرق و مغرب کے جدید تعلیم یافتہ افراد میں شعل ہدایت کا کام دے رہی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم مفکرین میں فارابیؒ، ابن رشد، ابن مسکویہ، الغزالیؒ اور دیگر مسلم مفکرین نے حیات و کائنات کا اسلامی طرز پر مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ان میں سے تقریباً سب ہی کے افکار یونانی طرز فکر سے متاثر رہے ہیں، ان کی عقل پسندی ہو یا ان کا تصوف سب سے یونانیت کی بو آتی ہے، چنانچہ محی الدین ابن عربیؒ جو

نظری حیثیت سے اسلامی علوم تصوف کے بجا طور پر بانی مبانی کہلائے جاتے ہیں۔ ان کے یہاں بھی یونانی تصوف کا گہرا اثر پایا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ غلط فہمی اس وجہ سے بھی پیدا ہو چلی ہو کہ موضوعات اور استدلال کے طریقوں میں حد درجہ بہت مشابہت پائی جاتی ہے شاید یہی وجہ ہو کہ بعض مسلم علمائے تصوف کو غیر اسلامی قرار دیا۔ ایسا سمجھنے کی کچھ تاریخی وجوہات تھیں۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تصوف میں چونکہ مابعد الطبیعیات کا غلبہ رہا ہے۔ ایک ایسی مابعد الطبیعیات جو کبھی کی فرسودہ ہو چکی ہے! اس لئے تصوف کے نام کے ساتھ بے عملی اور زندگی سے گریز کا تصور پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اقبال کا تبصرہ ہے :۔

"لہذا آج جب تصوف کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے دلوں میں کوئی ولولہ پیدا نہیں ہوتا۔ یوں بھی تصوف خواہ مسیحی ہو خواہ اسلامی اس کی نو افلاطونی شاخ کو جس بے نام سی 'لاشے' کی جستجو ہے اس زمانے کے انسانوں کو اس کے اندر بھی کوئی سامان تسکین نہیں ملتا۔ ہمارا جی تو یہ چاہتا ہے کہ اگر خدا ہے تو ہمیں اسکی موجودگی کا سچ مچ 'حقیقی اور واقعی تجربہ ہو۔"

ہمیں تصوف یا انسانی فلسفہ و فکر کی مخالفت کرنے سے پہلے اس کا علم ہونا ضروری ہے کہ ان علوم کا منشا کیا ہے۔ کس صداقت کے متلاشی ہیں۔ ہماری یہ تحقیق ایک اہم اخلاقی ذمہ داری ہے۔ چنانچہ اقبالؒ نے مشرق و مغرب کے ان دونوں اقالیم علم کا جائزہ لینے کے بعد یہ نتیجہ نکالا ہے کہ

"دراصل مذہب اور سائنس کی منزل مقصود ایک ہے۔ اگرچہ ان کی منہاجات ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ دونوں کو آرزو ہے کہ حقیقت کی تہہ اور کنہ تک پہنچیں۔ حتیٰ کہ مذہب جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں سائنس سے کہیں بڑھکر حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا خواہش مند ہے مگر پھر دونوں کے نزدیک "موجود حقیقی" تک رسائی کا کوئی ذریعہ ہی تو یہی ہے کہ ہم اپنے محسوسات اور مدرکات کی چھان بین کرتے رہیں لیکن اس نقطہ کو ہم جب ہی سمجھ پائیں گے جب ہم محسوسات و مدرکات میں امتیاز کر سکیں۔ یعنی محسوسات و مدرکات میں اس حیثیت سے کہ حقیقت کی کنہ اور اندرونی ماہیت کے فہم میں ان کا اشارہ کس طرف ہے۔ بطور حقائق طبیعی تو ہم ان کی توجیہ نفسیاتی و عضویاتی دونوں پہلوؤں سے ان کے سوابق کو دیکھتے ہوئے کریں گے لیکن اس لحاظ سے کہ حقیقت کی کنہ اور ماہیت کے بارے میں ان کے اندر کچھ معنی پائے جاتے ہیں۔ ہم ان کا مطلب کسی اور ہی معیار سے کام لیتے ہوئے سمجھیں گے۔ یا پھر یوں کہیئے کہ سائنس کی دنیا میں تو ہم ان کے معنی حقیقت کے خارجی کردار کی رعایت سے سمجھتے رہیں لیکن مذہب کی دنیا میں اسطرح کہ وہ جس حقیقت کی نمائندگی کر رہے ہیں ان کے معنی اس حقیقت کی اندرونی ماہیت کی رو سے سمجھیں۔ لہذا سائنس اور مذہب دونوں کے اعمال ایک طرح سے پہلو بہ پہلو یعنی باہم متوازی جاری رہتے ہیں۔"

اس طرح تصوف وہ دینی علم ہے جو حیات و کائنات کی تعبیر و توجیہ پیش کرتا ہے۔ چنانچہ علوم اسلامی میں تفقہ و تدبر کے ساتھ ساتھ تصوف کی بھی آمد آمد شروع ہوئی اور اس سلسلہ کی سب سے عمیق اور بسیط کوشش محمد ابن عربی نے

کی اس کے بعد بہت ساری قابل لحاظ کوششیں ہوئیں۔ لیکن اسلامی تصوف کی نشو نما اور تکمیل شاید ہندوستان کا مقدر تھا۔ تصوف پر اعتراض کر دینا سہل ہے لیکن اس کا عرفان حاصل کئے بغیر اس پر تنقید کرنا بڑی قدر نابلدی ہوگی چنانچہ تصوف میں ایسی بہت ساری تنقیدات بھی ہوئی ہیں۔ لیکن ہندوستان میں امام ربانی حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی رح نے محی الدین ابن عربی کے نظریات پر تنقید کی اور اسلامی تصوف کے خط و خال کو واضح کیا۔ شیخ مجدد کے بعد حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے اسلامی تصوف کی تشکیل جدید کی، حضرت شاہ ولی اللہ کے بعد حضرت محمد اسمٰعیل شہید دہلوی نے اس مہم کو سر انجام دیا۔ اس عارف شہید کے بعد اقبال نے اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کی کوشش کی۔ واقعہ یہ ہے کہ ابن عربی سے لیکر اقبال تک جن عارفین کا ذکر کیا گیا ہے ان کے تدریجی مطالعہ سے ہم حیات و کائنات اور وجود واجب یا اسلامی الٰہیات کا صحیح عرفان حاصل کر سکتے ہیں۔ اقبال کی اسلامی الٰہیات چونکہ تاریخی حیثیت سے سب کے آخر میں ہے، اس سے ہرگز یہ نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ وہ ان ساری کاوشوں کی تکمیل ہے، سچ تو یہ ہے کہ اقبال نے جو کچھ پیش کیا ہے، وہ زیادہ تر امکانات کی جانب اشارات پر مبنی ہے، لیکن شاہ اسمٰعیل سے لیکر ابن عربی تک مذکورۂ بالا عارفین نے جو کچھ پیش کیا ہے، وہ ایک ٹھوس اور ان کی اپنی آزمودہ حقیقت ہے۔

پیش نظر کتاب عبقات حضرت اسمٰعیل شہید کی وہ معرکۃ الآرا تصنیف ہے جس کو اسلامی الٰہیات سے متعلقہ ادبیات میں ایک عظیم مرتبہ حاصل ہونا چاہیے۔ پتہ نہیں کہ یہ کتاب علامہ اقبال کے مطالعہ سے گذری تھی یا نہیں لیکن یہ دیکھ کر بڑا تعجب ہوتا ہے کہ اپنی ہیئت اور موضوع کے اعتبار سے اقبال کے خطبات سے بہت قریب ہے۔ اقبال نے اپنے خطبات کی ابتدا میں کچھ سوالات پیش کئے ہیں، جو ان کے خیال میں مذہب اور فلسفہ کے مشترکہ سوالات ہیں۔ وہ سوالات یہ ہیں ــــ

"(۱) وہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں، اس کی نوعیت کیا ہے۔ اور ترکیب کیا ہے۔

(۲) کیا اس کی ساخت میں دوامی عنصر موجود ہے۔

(۳) ہمیں اس سے کیا تعلق اور ہمارا اس میں کیا مقام ہے۔

(۴) بہ اعتبار اس مقام کے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیے۔"

ان سوالات کے جوابات ہمیں اقبال کے یہاں بھی ملتے ہیں، اور عبقات میں بھی یہ اشارہ یہاں اس لئے کیا گیا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ ذہن ان سوالات کے جوابات مذہب سے چاہتا ہے تو اُسے اس بارے میں مناسب ادب نہیں ملتا۔ لیکن شاہ اسمٰعیل شہید کی یہ تشکیل الٰہیات مغربی تعلیم یافتہ حضرات کے لئے اسی قدر دلچسپ اور سودمند ہوگی جس قدر اقبال کے خطبات، اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے طرز استدلال سے ہمارا ذہن زیادہ مانوس ہے کیونکہ ایک طرف سے انھوں نے یورپ میں تعلیم پائی تھی اور دوسری طرف انھوں نے اپنے اظہار کے لئے انگریزی زبان کو منتخب کیا۔ چنانچہ ان کے یہاں مباحث کا آغاز کائنات کے عام مظاہر سے

شروع ہوکر موجود حقیقی تک پہنچتا ہے۔ جدید اصطلاح میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کا طریقہ استخراجی اور علمی ہے، اسکے برخلاف حضرت اسمٰعیل شہیدؒ کے یہاں ایک تو طرز فکر استقرائی ہے دوسرے ان کے مباحث کا آغاز ایک سائنس داں کے ذہن سے شروع نہیں ہوتا بلکہ ایک مذہبی مفکر کے ذہن سے شروع ہوتا ہے، نیز اقبال کے یہاں بیشتر اصطلاحات وہ ہیں جو جدید علوم میں مروج ہیں، اور شاہ صاحب کے یہاں بہت سی اصطلاحات وہ ہیں جن کا تعلق علوم نفسی سے ہے۔ تاہم ان کے طرز استدلال سے اگر تھوڑی سی مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے تو ان کے اس کارنامے سے جدید ذہن غیر معمولی طور پر استفادہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس کتاب کے اہم مباحث میں سب سے پہلے یہ بحث شامل ہے کہ انسان کے نفسی اور حواسی علوم کتنے ہیں، اور ان کی کیا کیا نوعیتیں ہیں، اس کے بعد اس کتاب کو چار اشاروں یا چار حصص پر پیش کیا گیا ہے۔

اسکے اشارۂ اول میں وجود سے بحث کی گئی ہے، اس ضمن میں جو مباحث آئے ہیں وہ ہمارے جدید فلسفہ و طبعیات کے لئے غیر معمولی دلچسپی کے حامل ہیں۔ اس اشارے میں یونانی اور سوفسطائی نظریات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔ نیز اعیان ثابتہ حقایق امکانیہ، اسمائے کونیہ، مظاہر وجود، مبداء وجود، ماہیات قبل الوجود، تعین ماہیت، مبداء اور وجود کا تعلق، وجود واجب، عالم کا وجود طبعی، وجود منبسط، نور وجہ اللہ، توحید، عالم لاہوت، ابداع، خلق، تدبیر و تدلی سے بحث کی گئی ہے۔

اشارہ دوم کا موضوع تجلی ہے۔ اس اشارے میں تجلی کے عام احکامات کے علاوہ تجلی کے اقسام، شخص اکبر، متجلی کے شرائط محل تجلی پر بحث کی گئی ہے۔

اشارہ سوم کا موضوع ایجاب و اختیار ہے، اس موضوع کے تحت ارادہ، ممکنات، افعال خداوندی افعال طبعیی اور اسباب سے بحث کی گئی ہے، اشارہ چہارم میں مراتب نفس کی وضاحت کی گئی ہے اس اشارہ میں روح کی حقیقت، نسمہ، مراتب کمال، معنی مومن، معنی عالم، راسخ فی العلم، صاحب شغل، صاحب مراقبہ، صاحب دوام الحضور صاحب تجرید، صاحب کشف، حقیقت ولایت، اعلیٰ مقاماتِ بشر، حقیقت عالم وصال سے بحث کی گئی ہے۔ شاہ صاحب نے یہ کتاب حضرت شاہ ولی اللہؒ کی بعض تصنیفات سے متاثر ہو کر تصنیف فرمائی ہے جن میں خاص طور پر حضرت شاہ ولی اللہ کے لمحات اور سطعات سے آپ بہت متاثر ہیں، لمحات اور سطعات حد درجہ جامع اور نہایت مختصر رسالے ہیں، ان ہی کتابوں کی توضیح اور اپنے شخصی تجارب کو پیش کرنے کے لئے شاہ صاحب نے عبقات تصنیف فرمائی۔ اس کتاب کے تعلق سے شاہ صاحب کا یہ ارادہ تھا کہ وہ اس کی شرح بھی لکھیں۔

"خیال یہ ہے کہ اس کی شرح بھی بعد کو انشاء اللہ کروں گا۔ ایسی شرح جس سے آنکھیں ٹھنڈی ہوں۔"

افسوس یہ کہ شاہ صاحبؒ کا یہ ارادہ شرمندہ تکمیل نہیں ہو سکا۔ اور یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کتاب سے استفادہ میں جدید ذہن کو بڑی سہولت پیدا ہو جائے گی۔ اگر کوئی مرد خدا اس کی شرح کر سکے۔

فکر کی عظمت بھی انسان کی عظمت کے لئے بہت کچھ کافی ہے، لیکن کردار کی عظمت ہر مفکر کو نصیب نہیں ہوتی۔
اسلام وہ حیرت ناک عالمی تحریک ہے جس میں عظیم مفکرین کے ساتھ عظیم کردار کچھ لازم سا ہے۔ اس اعتبار سے اسلامی فکر کا کوئی پہلو محض نظریاتی نہیں ہے بلکہ ٹھیٹ عملی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی نظریات اور خاص طور پر تصوف کے مسائل اور مراتب نفس کا جب مطالعہ کیا جائے تو بادی النظر میں وہ ایک ایسا فکری سرمایہ معلوم ہوتے ہیں جو غیر عملی ہو، ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ اس فکری سرمایہ کو سمجھنے کے لئے محض کسی نام نہاد علمی فکر سے کام نہیں چلتا بلکہ اس کے عرفان حقیقی کے لئے خود بھی سرگرم عمل ہونا پڑتا ہے۔ عملی زندگی اور دینی فکر ایک دوسرے کو جلا دینے کے ضامن ہیں۔ فکر و عمل کے غیر معمولی امتزاج کی سب سے بڑی آیت الٰہی جو تاریخ میں ہم کو مل سکتی ہے، ذات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے ظاہر ہے کہ ایسے نبی کی امت میں بڑی شخصیتوں کا جو وصف ہوگا وہ غیر معمولی فکر کے ساتھ غیر معمولی عمل اور ان دونوں کے امتزاج کے نتیجہ میں حد درجہ بسیط و ہمہ گیر شخصیت ہی کی صورت میں ظاہر ہوگا، امام مالکؒ ہوں یا امام احمد حنبلؒ، ابن تیمیہؒ ہوں یا محمد بن عبدالوہاب نجدی، شیخ احمد سرہندیؒ ہوں یا شاہ ولی اللہؒ۔ ان میں سے ہر ایک کی زندگی فکری اور عملی دونوں پہلوؤں سے غیر معمولی ہے۔ ان ہی بزرگوں کے ساتھ حضرت اسمٰعیل شہیدؒ کا اسم گرامی وابستہ ہے۔

پیش نظر کتاب "عبقات" کو محض ان کا ایک علمی کارنامہ سمجھ لینا ان کی بے پناہ شخصیت کے ساتھ ناانصافی ہوگی بلکہ ضرورت اس کی ہے کہ ہم اس آئینہ میں اس عظیم شخصیت کی ہمہ گیری کو جلوہ گر دیکھیں۔ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم کو حضرت شہید کی حیات طیبہ سے بھی مناسب واقفیت ہو تاکہ ہم اس سالک راہ طریقت اور اس مجاہد میدان مبارزت کی عظمت کا مناسب اندازہ کر سکیں۔ ان صفحات میں اس کی گنجائش نہیں ہے کہ اس حیات طیبہ کا احاطہ کیا جا سکے۔ اس موقع پر صرف اس جانب ارشادات پر اکتفا کیا جائے گا۔ جو شاہ شہیدؒ کی سیرت و حیات سے مزید واقفیت، تشویق و ترغیب پیدا کر سکے۔ اور کسی نوجوان میں ایک زیادہ اصولی اور بسیط سوانح مرتب کرنے کی امنگ پیدا کرے۔

تاہم علامہ حیرت بریلوی اور مولانا غلام رسول مہر نے آپ کی سوانح مرتب کرنے کی گراں قدر کوششیں کی ہیں۔

شاہ صاحب کا زمانہ مغلیہ سلطنت کے زوال اور سامراجی تسلط کے آغاز کا زمانہ تھا۔ ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب عالمگیر نے وفات پائی اور ان کی وفات کے بعد مسلمانوں کے ہاتھ سے زمام سیاست چھوٹنے لگی تھی۔ یہ انحطاط ۱۷۴۸ء تک یعنی محمد شاہ رنگیلا کے دور تک اپنے کمال کو پہنچ چکا تھا۔ مملکت میں امراء کا ظلم اور مخالفین کی سرکشی کے علاوہ راجپوت، مرہٹہ، جاٹ اور سکھوں کی بغاوت نے زور پکڑا۔ چنانچہ دکن، گجرات، بنگال، ملتان، اودھ اور مالوہ سبھوں نے خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ اسی اثناء میں یعنی ۱۷۳۹ء میں نادر شاہ نے حملہ کیا اور اس کے بعد غلام قادر روہیلہ نے۔

حضرت شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کی شہادت ۶ مئی ۱۸۳۱ء کو ہوئی۔ یہ وہ چند حادثات تھے جو مسلمانوں پر آپ کی زندگی ہی میں ہو چکے تھے، اور ایسے ہی انحطاط پذیر معاشرہ میں آپ پیدا ہوئے۔ مگر شاہ صاحب کا تعلق ایک ایسے خاندان

سے تھا جس کا ہر فرد بقول علامہ حیرت دہلوی اپنی لیاقت اور خمیری جوہروں میں لاثانی اور عدیم المثال تھا۔ آپ عارف باللہ حضرت شاہ عبدالرحیم کے پرپوتے، مجدد وقت حضرت شاہ ولی اللہؒ کے پوتے حضرت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ کے بھتیجے اور حضرت شاہ غنیؒ کے بیٹے تھے آپنے ابتدائی تعلیم اپنے چچا حضرت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ سے حاصل کی۔ شاہ شہید کی تعلیم میں وہ سارے امور شامل تھے جو ایک مضبوط جسم میں ایک مستحکم دماغ اور ایک عظیم روح پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوں۔ آپ کے مطالعہ کا یہ عالم تھا کہ چودہ پندرہ برس کی عمر ہی میں علوم عقلیہ اور نقلیہ سے فارغ ہو گئے۔ اور اپنے وقت میں سب سے وسیع مطالعہ کرنے والے عالم تھے۔ دوسری طرف تیراکی، تیر اندازی اور ورزش سے غیر معمولی دلچسپی تھی۔ نیز ہر معاملہ میں اسقدر ثابت قدم تھے کہ اس کا اندازہ ان چند واقعات سے لگایا جاسکتا ہے کہ شاہ صاحبؒ نے تیراکی سیکھی تو اس کثرت سے پانی میں رہتے کہ بعض دفعہ جمنا کے راستہ دہلی سے آگرہ پہنچے آپ نے اپنے آپ کو بھوکا پیاسا رکھنے اور موسم کے شدائد کا غیر معمولی طور پر عادی بنالیا تھا۔ تین تین دن تک آپ بے پانی کے شدید گرمیوں میں رہنے کے عادی ہو گئے تھے اور کڑکتے ہوئے جاڑوں میں مکان کی چھت پر نہایت مہین لباس پہن کر ٹہلتے رہتے۔ اور اس طرح شدید سے شدید جاڑے کا اپنے آپ کو عادی بنالیا، جاگنے کا یہ عالم تھا کہ دس دس دن تک پلک نہیں جھپکتی تھی اور سونے کا یہ عالم تھا کہ جس وقت اٹھنے کا قصد کر کے سوتے تو اس سے ایک منٹ ادھر یا اُدھر نہیں ہوتا۔ ایک دفعہ آپ سے سوال کیا گیا کہ آپ بے وجہ اپنی جان پر اتنی مصیبت کیوں اٹھاتے ہیں۔ آپ نے مسکرا کر جواب[1] دیا کہ میں انسانی قوتوں کا جو خدا کی طرف سے ودیعت ہوئی ہیں فطری قوتوں سے مقابلہ کر کے اندازہ کرتا ہوں کہ آیا انسان بحیثیت اپنی اشرفیت کے سب پر غالب آسکتا ہے تو میں نے اس کا تجربہ کر لیا کہ ہاں انسان اگر چاہے تو اسے خاک، باد، آب، آتش نقصان نہیں پہنچا سکتے۔

یہ اور ایسی ہی بہت ساری باتوں سے شاہ صاحب کی ذہنی و جسمانی نشو و نما کا اندازہ ہوتا ہے۔ لیکن آپ کی باطنی شخصیت کی عظمت کی شاہد خود عبقات ہے۔ شاہ صاحب کو خطابت کا ایک غیر معمولی وصف قدرت نے ودیعت کیا تھا۔ چنانچہ رمضان المبارک کے یوم وداع کے موقع پر آپ کی پہلی تقریر میں لوگوں کے فرسودہ تصورات، علمار کی چالبازیوں، صوفیوں کے بعض غلط فہمیوں اور بھول، قائدین کی خودسری اور غافل سیاست سبھی کو متزلزل کر دیا۔ آپ کا یہ خطبہ بجائے خود ایک اہم دینی سرمایہ ہے۔ شاہ صاحب کی تقاریر نے وقت کی سیاست، عوام کے فکر و نظر اور مذہب کی تعبیر و توجیہ، حیات و کائنات کے روایتی مفہوم سبھی میں انقلاب پیدا کیا اور قوم کو سعی و عمل کے مزے اور موت کی لذت سے آشنا کر دیا۔ سماجی انقلاب اور تجدید فکر بڑی کٹھن مہمات ہیں مگر یہ مہمات شاہ صاحب کے لئے سبک ترین تھیں۔ دوسری طرف سیاسی انقلاب کی مہم تھی جس کی حیثیت ثانوی ہے۔ لیکن شاہ صاحب کی زندگی کا یہی وہ پہلو ہے جس کے توسط سے عوام آپ سے متعارف ہیں، یہ سچ ہے کہ آپ کے سیاسی مہمات آپ کو تاریخ کے صف اول کے انقلابیوں میں کھڑا کرنے کیلئے

---

[1] حیات طیبہ از علامہ حیرت دہلوی۔

کافی تھیں لیکن میرا یہ خیال ہے کہ شاہ شہید کی زندگی کا اس سے زیادہ اہم پہلو آپ کی سماجی تحریک اور تجدید الٰہیات ہے۔

جہاں تک شاہ صاحب کی تجدید الٰہیات کا تعلق ہے اس سے متعارف ہونے کے لیے عبقات کا مطالعہ کافی ہے لیکن شاہ صاحبؒ کی سیاسی تحریک کئی محاربات پر مشتمل ہے' اور اس تحریک میں شاہ شہید کے ساتھ حضرت سید احمدؒ بریلوی جیسی شخصیت ساتھ تھی۔ یہ حقیقت ہے کہ شاہ صاحب سے زیادہ سید صاحب کا مزاج تحریکی تھا۔ بہرحال اس تحریک کے تحت ظلم وجہل اور کفر و باطل کے خلاف متعدد خونریز جنگیں ہوئیں جن کی پہل کفر کی جانب سے ہوئی۔ انہی محاربات میں محاربۂ بالاکوٹ وہ آخری جنگ تھی جس میں شاہ اسماعیل شہیدؒ نے جمعہ کے دن ۶ مئی ۱۸۳۱ء کو جام شہادت نوش کیا جبکہ آپ کا جسم گولیوں سے چھلنی تھا۔ ہندوستان میں جہاد فی سبیل اللہ کا یہ آخری واقعہ تھا۔ شاہ شہید کی سیاسی تحریک ہو یا نظریاتی بظاہر دونوں ختم ہوگئیں۔ لیکن ہندوستان میں آپ کے بعد مسلمانوں کے یہاں جو سیاسی اور دینی تحریکیں اٹھیں وہ سب کے سب کسی نہ کسی حیثیت سے شاہ شہیدؒ کی تحریک سے وابستہ ہیں۔ فرق یہ ہے کہ بدلتے ہوئے حالات کے لحاظ سے اور غیر معیاری قیادت کی وجہ سے ان کی تحریکوں میں وہ آب ورنگ نہیں پیدا ہوسکا۔ لیکن اگر ٹٹولا جائے تو شاہ شہیدؒ کی تحریک آج بھی مسلمانوں کے ضمیر میں خفتہ ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کو اجاگر کرکے ایک بار پھر ملت کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ مشرق کے عروق مردہ میں پھر سے خون زندگی دوڑے۔

پیش نظر کتاب اسلامی الٰہیات ترجمہ عبقات کے بارے میں یہ کہتے ہوئے مسرت ہوتی ہے کہ ایک جلیل القدر شخصیت کے ایک عظیم کارنامہ کا ترجمہ عصر حاضر کے ایک جلیل القدر عالم مولانا مناظر احسن گیلانیؒ نے فرمایا۔

یہ بڑی خوش نصیبی کی بات ہے کہ اب ہم کو اس کا ایک مستند اور معیاری اردو ترجمہ بھی میسر ہے اس ترجمہ کے مسودات ایک عرصہ سے طاق نسیاں میں پڑے ہوئے تھے اور ارباب فکر ونظر برسوں سے اس کے منتظر تھے

حضرت مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کی شخصیت محتاج تعارف نہیں ہے۔ علامہ موصوف سے مجھے اس وقت شرف نیاز وسعادت فیض حاصل ہوئی جب وہ اس ترجمہ کا مہم سرانجام دے چکے تھے اور اس کی اشاعت میں بڑی عجلت کے آرزومند تھے۔ مگر افسوس ہے کہ حیات نے وفا نہیں کی اور علامہ موصوف اس مہم کو سرانجام دینے کے چند ہی برس بعد واصل بحق ہوئے۔ اور آپ کی زندگی میں اس کی اشاعت نہیں ہو پائی۔

اس عظیم الشان علمی ودینی کارنامہ سے شاہ شہیدؒ اور مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کی ارواح جلیلہ تو انشاء اللہ یقیناً مورد رحمت الٰہی ہوں گیں۔ میری یہ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ امت مرحومہ کو اس سے استفادہ

کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

محمد ضیاءالدین احمد شکیب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پاک ہے وہ ذات جو اپنی صفت ظہوری کی وجہ سے پوشیدہ ہوگیا اور اپنے نور کے حجاب میں روپوش ہے[1]

وجود میں بھی اور قدیم ہونے میں بھی وہ تنہا ہے اور نیستی سے اسی نے اشیاء کی آفرینش کی[2] آسمانوں اور زمینوں کو اس نے پیدا فرمایا اور سارے جہانوں کے اندر جو کچھ بھی ہے سب کو اس نے درست کیا، عظمت اور کبریائی کی چادر اس نے اوڑھی اور عزت و سربلندی کا لباس زیب تن فرمایا۔[3] اپنی تسبیح ہر اس منہ سے ادا کرا رہا ہے جو موجود ہے۔ اور ہستی کے آئینے میں اس کے چہرے کا جمال جھلک رہا ہے۔[4] اس کے اوصاف کی ہر تعریف و ستایش کرنے والے کی تعریف و ستائش سے اس کو بے نیاز بنا رکھا ہے، وہ اس سے برتر ہے کہ بیان کرنے والے اس کی ذات کے جلال کو بیان کریں۔ اس کے روئے مبارک کی شعاعوں نے گہرے سے گہرے افکار کو جلا کر۔[5] تہس نہس اور اس کی برتری کی سطوت و شوکت کے سامنے مشکل سے مشکل نظریئے مضمحل اور ہیچ ہو کر رہ گئے[6] وجود میں اس کا کوئی شریک اور ساجھی نہیں ہے، نہ ثبوت ہی میں اس کا کوئی ہم دوش و ہم قدم

---

[1] وجود منبسط کے نظریئے کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے ۱۲ [2] چارگانہ کمالات میں تین کمالوں کے مباحث و مسائل کی طرف ان تینوں متصل فقروں میں اشارہ کیا گیا ہے ۱۲ [3] ان دونوں متصل فقروں میں لاہوت سے وجود منبسط کے حالات کی طرف ایما کیا گیا ہے ۱۲ [4] ان چار متصل فقروں میں باطن الوجود کی بحث کی طرف اشارہ ہے یعنی واحدیت کہتے ہیں۔ [5] ان دو متصل فقروں میں شیون یعنی احدیت کی طرف اشارہ ہے۔ [6] ان دو متصل فقروں میں صادر اول یعنی مقام وحدت کی طرف اشارہ ہے۔

ہے فصاحتوں کی زبانیں اس کے صفات کے زبانوں میں گونگی بنی ہوئی ہیں اور اس کی ذات کے صحرا ناپیدا کنار میں نعات گم ہیں[1] احاطہ و تقیید کی گرفت میں اس کی ذات کی وسعت و پہنائی آئے اس سے وہ پاک ہے حالانکہ ہماری شہ رگ سے زیادہ وہ ہم سے قریب ہے[2] تو اپنی ذات کے حساب سے برتر و عالی ہے۔ اپنے اسماء و صفات کے لحاظ سے تو برکتوں سے بھرا ہوا ہے[3] عرش[4] اور نور پر تو ہی تجلی فرما ہوا اور ظلمت و نور کی نقاب تو ہی اپنے اوپر ڈالے ہوئے ہے[5] نافرمانی نہیں صادر فرمائی لیکن تیرے علم سے اور فرمانبرداری نہیں انجام پائی مگر تیرے اذن اور فرمان سے[6] اپنے مخلوقات کے ایجاد کرنے میں مددگاروں اور پشت پناہوں کی اعانت سے تیری ذات پاک ہے، اپنے حکم کے نافذ کرنے میں تجھے وزراء اور شرکار کی ضرورت ہو اس سے تیری ذات مقدس اور بری ہے۔

اے پروردگار! تجھ سے چاہتا ہوں کہ صلوٰۃ نازل فرما اپنے اسم اعظم پر اور اپنے اتم و کامل نور پر) اپنے محترم و معظم محبوب پر، وہی جس سے کائنات جگمگا رہی ہے اور نسل انسانی کے لئے جو سرمایہ افتخار ہے، تیری راہ پر چلنے والوں کا جو وسیلہ ہے اور تیرے ڈھونڈھنے والوں کے سکون و اطمینان کی جو ضمانت ہے، یعنی محمدؐ پر اور ان کے آل پر اور ان لوگوں پر جو نبوت کے آسمانوں پر تیرے چمکنے والے آفتاب ہیں، اور حکمت[8] کے افق پر تیرے دیکھنے والے ماہتاب ہیں، اور ولایت[9] کے مدارات پر تیرے روشن ستارے ہیں اور ہدایت کی بلندیوں پر تیری تڑپنے والی روشنیاں ہیں، نیز ان لوگوں پر بھی جو ان حضرات کی روشنیوں میں چلے اور ان کے نقش قدم کی پیروی کی،[10] جن کا سعادت والوں اور یقین والوں کے گروہ سے تعلق ہے۔

---

[1] ان دو متصل فقروں میں لاتعین یعنی "لاہوت" کے مباحث کی طرف اشارہ ہے ۱۲ [2] امکانی حقائق کے ساتھ لاہوت کو قرب کی جو حیثیت ہے اسی کی طرف اشارہ ہے ۱۲۔ [3] بحث اول کے خاتمے میں لاہوت کا اور اسماء و صفات کے مراتب کا اجمالی تذکرہ جو کیا گیا ہے اس کی طرف اشارہ ان دو متصل فقروں میں ۱۲ [4] تجلیات کے بحث دوم میں جو باتیں بیان کی گئی ہیں ان ہی کی طرف ان دو متصل فقروں میں اشارہ کیا گیا ہے ۱۲۔ [5] ان فقروں میں بحث اول کے ان مباحث کی طرف اشارے کئے گئے ہیں جن کا تعلق "حجاب و انحجاب" کے مسئلہ سے ہے۔ [6] بحث چہارم میں حکمت کے جس مقام کی تشریح کی گئی ہے اس کی طرف اشارہ ہے ۱۲ [8] ولایت کبریٰ کی بحث کی طرف اشارہ ہے ۱۲۔ [9] ولایت صغرا والوں کی طرف اشارہ ہے ۱۲۔ [10] اصحاب یمین والوں کی طرف اشارہ ہے ۱۲۔ (یہ سارے تشریحی حواشی خود مصنف کتاب کے ہیں ۱۲

اما بعد

پس عرض کرتا ہے، امیدوار رحمۃ رب جلیل، محمد اسمٰعیل کہ حق تعالیٰ کی اجمالی معرفت بنام طاعتوں کے بیج ہے، اور نیکیوں کے مرغزاروں کا وہ پانی ہے اسی طرح ذات الٰہی کی تفصیلی معرفت عبادتوں کے باغ کا ثمرہ ہے اور بھلائیوں کے سبزہ زاروں کی بلند چوٹی ہے اس معرفت کی یافت وتحصیل کے لیے احرار کی جماعتیں کھڑی ہوتی رہی ہیں اور مختلف اقوام کے شہسواروں نے اس میدان میں مقابلے کئے ہیں اور ایسا کیوں نہ ہوتا چشمۂ شیریں پر لوگوں کا اژدحام ایک قدرتی بات ہے۔

خصوصاً صوفیہ صافیہ کے طبقہ کا ان لوگوں میں بڑا مقام عالی ہے، اس سلسلہ میں انہیں بالادستی کا امتیاز حاصل ہے، قوم کے شہسواروں میں ان بزرگوں کے حدود تک پہونچنے میں کوئی بھی کامیاب نہ ہوسکا۔ خواہ جتنی بھی تدبیروں سے انھوں نے کام لیا ہو اور ہزار ہا ہزار قسم کے ساتھ میدان میں اترے ہوں، سچ تو یہ ہے خبروں کے سننے کا جسے شوق ہو چاہے کہ ان ہی بزرگوں کی وہ خبریں سنے اور دوسروں کے نقش قدم پر جو چلتا ہو وہ ان ہی کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کرے، کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں جن کے ہمنشین کبھی ناکام ونامراد نہیں ہوئے: اور ان کے وابستوں میں جو شریک ہوا اس نے کبھی کوئی خطرہ محسوس نہیں کیا کیونکہ اپنی ذمہ داریوں کی خلاف ورزی بزرگوں کی اس جماعت نے کبھی نہیں کی ان کے طور وطریق پر نکتہ چینی نہیں کی گئی بارش کے سامنے جس نے ہاتھ پھیلایا وہ سیراب ہوگا اور آدمی اسی کے ساتھ رہتا ہے جسے وہ محبوب رکھتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ توفیق کے ہادی نے میری بھی یقین اور تحقیق کے حاصل کرنے میں راہ نمائی فرمائی اسی سلسلہ میں لمعات اور سطعات اور ان ہی جیسی مختصر کتابوں کے مطالعہ کا موقعہ مجھے میسر آیا، یہ کتابیں افضل المحققین فخر المدققین، اعتصام الحکماء، امام العرفاء شیخ ولی اللہ کی تصنیفیں ہیں، خدا ان کے فیض وبرکات سے مستفید ہونے کی ہمیں سعادت نصیب کرے۔

ان کتابوں میں مجھ جیسے آدمی کو جو چیزیں مل سکتی تھیں ان سے واقف ہوا اور ان چیزوں کے سمجھنے کی اس حد تک میں نے کوشش کی جس حد تک مجھ جیسے لوگ ان کو سمجھ سکتے ہیں، نیز ان مختلف فوائد سے بھی مستفید ہونے کا مجھے موقعہ ملا جنھیں اس سمندر بے کراں حبر علام رئیس الجماعہ نے ظاہر فرمایا ہے، جو شیخ اکبر کے نام سے دنیا میں مشہور ہیں، اور طبقہ صوفیہ کے جو قائد ورہنما شیخ وپیشوا ہیں اسی کے ساتھ حق تعالیٰ نے جو باتیں امام ربانی، غوث صمدانی امام اوحد شیخ احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بیان کروائی ہیں ان سے بھی میں نے آگاہی حاصل کی یعنی وہی امام ربانی جنھیں خدا نے ارشاد کے منصب پر سرفراز فرمایا ہے، اور امتوں کو سیدھی راہ ان کے ذریعہ سے دکھلائی۔ معرفت ویقین والوں کے قلوب جن سے منور ہوئے اور ملت ودین کی تجدید کا کام خدا نے جن سے لیا پھر

حق تعالیٰ ان کے احسانات میں جن سے یہ بندہ سرفراز کیا گیا ہے، ایک بڑا احسان یہ بھی ہوا کہ میں ان لوگوں کے درمیان پیدا کیا گیا جو ہدایت کے بلند جھنڈے ہیں، اور تقویٰ و پارسائی کے ائمہ ہیں علمائے عظام اور عرفائے کرام میں جن کا شمار ہے یعنی نسبتاً جو میرے چچا اور تعلیماً میرے آبا رہیں، اللہ کے پاس وہی لوگ میرے وسائل ہیں، اور خدا کے نزدیک وہی میرے شفیع و سفارشی ہیں، ان ہی اماموں کی میں اقتدا کرتا ہوں اور ان ہی کی روشنی میں راہ پاتا ہوں، حق و یقین کی راہوں میں وہی میرے راہ نما ہیں دنیا و دین میں وہی میرے سردار پیشوا ہیں، ان کے سرفانی کو خدا تقدیس عطا فرمائے اور ان کے سرباقی سے مجھے تقدس عطا کرے، بہرحال ان ہی دریاؤں سے میں نے اپنے چلوؤں میں پانی اس حد تک بھرا ہے جس حد تک میرے ہاتھوں میں گنجائش تھی، اور ان ہی کی روشنیوں کو میں نے جذب کرنے کی کوشش اس حد تک کی ہے جس حد تک میں ان کے جذب کرنے کی اپنے اندر صلاحیت رکھتا تھا۔

پھر جب خدا نے افضل المحققین کے علم سے مجھے زندگی بخشی اور فخر المدققین کے نور سے مجھے منور کیا اور اس کے ساتھ مذکورۂ بالا اکابر سے میں مستفید ہوا۔ میں نے چاہا کہ اس فن کے مبادی کی راہ ایک چراغ روشن کردوں، جس کی روشنی میں چلنے والے راستہ کو دیکھ سکیں اور مقدمات کے زینوں پر ایک سیڑھی رکھوں ، جس پر ڈھونڈنے والے چڑھ سکتے ہوں، اسی غرض کو پیش نظر رکھ کر میں نے ایک رسالہ تالیف کیا، ان دو چیزوں کے بیچ میں یعنی تجربہ اور معائنہ سے جو باتیں ظاہر ہوئی ہیں اور بیان کرنے والوں کے بیان سے جو باتیں ثابت ہوئی ہیں اس کی حیثیت برزخ کی ہے یا یوں سمجھو کہ ارباب کشف میں جن امور کے پانے میں کامیاب ہوئے ہیں اور دلیل و برہان والے جن نتیجوں تک پہونچتے ہیں ان دونوں کے درمیان یہ رسالہ حلقہ اتصال کا کام (انجام) دے گا۔ یہاں اس امر کا اظہار ضروری ہے کہ اپنے اس رسالہ میں جن مضامین کو میں نے درج کیا ہے، اگرچہ بجنسہ اپنے ائمہ سے ان کو نہیں حاصل کیا ہے لیکن ان ائمہ سے جو کچھ بھی مجھے ملا ہے، وہی دراصل اس درخت کی جڑ اور اس عقل کا تخم ہے كذلك نعمتنا اللينة هو عرقها و حسن نبات الارض من كرم البذر (یعنی درخت بیج سے یوں ہی نکلتا ہے دراصل بیج کا ریشہ ہی ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ زمین کے نباتات کا حسن بیج کی خوبی پر مبنی ہے لیکن بایں ہمہ زمین کی خصوصیت کو بھی اس جز میں ضرور دخل ہوتا ہے جو اس سے پیدا ہوتی ہے اور کپنے میں جو صورتیں چھپی ہیں، ان میں وہ رنگ بھی ضرور شریک ہو جاتا ہے، جس سے

آئینہ رنگین ہوتا ہے۔ پس سمجھنا چاہیے کہ اس رسالہ میں جو باتیں درست اور ٹھیک ہوں، تو وہ خدا کی طرف سے ہیں اور کوئی ائمہ کی طرف سے اور جو چیزیں اس میں غلط سہو و نسیان کی راہ سے درج ہو گئی ہیں ان کو میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے خیال کرنا چاہیے میں نے اس کتاب کا نام "العبقات" رکھا ہے۔ اشارہ اس کی طرف ہے کہ لمعات اور سطعات مذکورہ بالا کتابوں کی خوشبو اس کی راہ سے پھیلائی گئی ہے، میں اس کا مدعی نہیں ہوں کہ ان دونوں (یعنی سطعات و لمعات) کے سلسلہ میں اس کتاب کو بھی شمار کرنا چاہیے، اور جس چیز کا مجھے حق نہیں ہے اس کا دعوٰی کیسے کر سکتا ہوں، بلکہ سمجھنا چاہیے کہ نقلی علوم سے عربی ادب کے فنون کا جو تعلق ہے یا عقلی فنون سے منطق کے قوانین کی جو نسبت یہی تعلق، یہی نسبت ان کتابوں سے میرے اس رسالہ کو ہی! میں نے اس کتاب کو متون ڈھنگ پر لکھا ہے اور خیال یہ ہے کہ اس کی شرح بھی بعد کو انشاء اللہ کروں گا ایسی شرح جس سے آنکھیں ٹھنڈی ہوں، اس کتاب کو میں نے ایک مقدمہ چار اشاروں اور ایک خاتمہ پر مرتب کیا ہے۔

حسبی اللہ ونعم الوکیل لاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عبقہ (۱)

انسان کے علمی ذرائع یعنی معلومات حاصل کرنے کے تین طریقے ہیں، محسوسات سے معلومات کا اخذ کرنا یہ پہلا طریقہ ہے، دوسرا طریقہ وہ ہے جس میں ان چیزوں کا علم جو مجہول اور نامعلوم ہیں، معلومات سے حاصل کیا جاتا ہے، اور غیب سے علم پانا جسے تعلقی بالغیب بھی کہتے ہیں، یہی علم کا تیسرا طریقہ ہے پھر محسوسات سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اگر اس کا تعلق کسی ایسی شخصی جزئی صورت سے ہو جو مادی عوارض اور اوصاف سے موصوف ہو تو اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ مادے[1] کا عالم اور جاننے والے کے سامنے رہنا اس میں ضروری ہے یا نہیں، اگر مادے کا سامنے رہنا ضروری ہو تو اس علم کا نام احساس ہے، اور مادہ کے سامنے رہے بغیر اس جزئی صورت کا علم عالم میں اگر پایا جائے تو اس کا نام تخیل ہے۔

اور جزئی صورت کا مادی عوارض سے اگر متصف نہ ہو تو جو علم اس کے ساتھ متعلق ہوگا اس کا نام توہم ہے لیکن بجائے جزئی ہونے کے صورت اگر کلی ہو، تو جو علم اس سے متعلق ہوگا اسی کا نام تعقل ہے۔

پھر یہی عقلی صورتیں جو تعقل کی راہ سے حاصل ہوتی ہیں اگر ایسی ہیں جنہیں محسوسات سے حاصل کیا گیا ہو، تو جو قضیے اور جملے ان عقلی صورتوں کی ترکیب سے بنتے ہیں ان ہی قضیوں کو بدیہیات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے

باقی علم کا وہ طریقہ جس میں نامعلوم اور مجہول چیزوں کا علم معلومات کے ذریعہ سے حاصل کیا جاتا ہے، اس کے متعلق یہ دیکھنا چاہیے کہ معلومات سے مجہولات کی طرف آدمی کا

---

[1] یعنی صورت جس مادہ میں پائی جا رہی ہو، مثلاً زید کی صورت گوشت پوست وغیرہ کے مادے میں کرسی کی صورت لکڑی کے مادے گلاس کی صورت شیشہ کے مادے۔

ذہن اچانک اور دفعۃً منتقل ہو جائے یا اچانک نہیں بلکہ آہستہ آہستہ تدریجی طور پر یہ منتقلی عمل میں آئی ہے دوسری صورت یعنی تدریجی رفتار کے ساتھ ذہن کا معلومات سے مجہولات کی طرف منتقل ہونے کا نام نظر ہے اور جس نامعلوم بات کا علم اس طریقہ سے حاصل ہوتا ہے اسے نظری کہتے ہیں اور پہلی صورت یعنی دفعۃً کسی معلوم بات سے آدمی کو کسی مجہول اور نامعلوم حقیقت کا علم حاصل ہو جائے تو اس کا نام حدس ہے اور جس چیز کا علم اس طریقہ سے حاصل ہوتا ہے اسے حدسی کہتے ہیں۔

باقی غیب سے علم پانے کا جو طریقہ ہے اسی کے ذیل میں وحی، تحدیث، تفہیم، ذوق، معرفت علم لدنی، مشاہدہ، وجدان معنوی، تجلیات کشف عالم مثال کے ساتھ اتصال و ربط صوری تجلیات جیسی چیزیں داخل ہیں،

ذوق سے جو چیزیں حاصل ہوتی ہیں ان ہی کی تفصیل کا نام حکمت ہے، اور معرفت کی راہ سے حاصل شدہ امور کی تفصیل کا نام فن حقائق ہے۔

جن اصطلاحات کا تذکرہ "غیبی علوم" کے سلسلہ میں کیا گیا ہے، ان کے معانی اور مطالب کا تذکرہ عنقریب آئندہ کیا جائے گا، ابھی اس کا انتظار کرو،

بعض دفعہ وحی کے سوا سارے علوم جو غیب سے حاصل کئے جاتے ہیں ان سب کی تعبیر کشف اور الہام کے الفاظ سے لوگ کرتے ہیں۔

عبقہ (۲)

معصوم کے خبر دینے سے جو علم حاصل ہوتا ہے، یعنی عموماً جسے علوم نقلیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، دراصل علم کی یہ قسم نظریات ہی کے سلسلہ میں داخل ہے۔

کیونکہ معلومات جو معصوم کے ذریعہ سے حاصل ہوتے ہیں ان پر اعتماد کرنے اور ان کے ماننے کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ آدمی کی عقل ان کے متعلق اپنے اندر مقدمات کو اس طریقہ سے گویا مرتب کرتی ہے، یعنی فیصلہ یوں کیا جاتا ہے کہ یہ ایسی بات ہے جس کی خبر معصوم نے دی ہے، اور ہر وہ خبر جو معصوم سے ملی ہو چونکہ وہ واقعہ کے مطابق ہوتی ہے (پس ثابت ہوا کہ یہ خبر بھی واقع کے مطابق ہے) اب ظاہر ہے کہ ان دونوں مقدموں میں سے

پہلا مقدمہ یعنی صغریٰ ہے اس کا تعلق تو سمعیات سے ہے۔

لیکن دوسرا مقدمہ جو کبریٰ ہے یقیناً یہ بالکل ایک استدلالی چیز ہے اس لئے چاہئے تو یہی تھا کہ پیغمبروں سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں، ان کا شمار نظریات ہی میں کیا جاتا ہے لیکن معلومات کا یہ ذخیرہ چونکہ ایسا ذخیرہ ہے جو بجائے خود بے شمار علوم کا سرچشمہ بنا ہوا ہے، اس سے عام نظری علوم کے مقابلہ میں اس کو ایک مستقل حیثیت عطا کی گئی ہے، اور علم کا گویا یہ بھی ایک علیحدہ مستقل ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔

پھر حواس سے جن جزئی امور کا علم حاصل ہو رہا ہے چونکہ اس کی وجہ سے آدمی کسی خاص کمال کا مستحق سن قرار پاتا اور یہی حال ان قضایا کا ہے جنھیں بدھیات کہتے ہیں، یعنی ان کا علم بھی انسانی کمالات کے سلسلہ میں لائق ذکر نہیں سمجھا جاتا یہی وجہ ہے جو لوگوں نے ان تمام علوم کو جو محسوسات سے حاصل ہوتے ہیں اور ان کے تمام اقسام یعنی احساس اور تخیل و توہم کو اور قضیوں کے علم کو ان علوم کے ذیل سے خارج کر دیا گیا ہے جنھیں اہمیت حاصل ہے اور خاتم الانبیاء محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی کا سلسلہ چونکہ منقطع ہو چکا ہے اس لئے تلقی بالغیب یعنی غیب سے علم پانے کے سلسلہ میں صرف ایک ہی چیز باقی رہ گئی ہے یعنی کشف۔ کشف سے یہاں مراد اس کے عام معنی ہیں جو وحی کے سوا تلقی بالغیب کے تمام اقسام کو حاوی ہے، بہرحال گذشتہ بالا مباحث سے اب یہ بات ثابت ہوئی کہ جس علم کو اہمیت حاصل ہے اس کے اسباب کل تین ہیں۔

تعقل یعنی معلومات سے نامعلوم اور مجہول امور کی طرف ذہن کا منتقل ہونا ایک ذریعہ تو یہ ہوا، دوسرا ذریعہ نقل اور کشف تیسرا ذریعہ ہے،

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جو علم ان اسباب سہ گانہ سے حاصل ہوتا ہے خلل اور غلطی کی ہر ایک میں کافی گنجائش ہے، یعنی تعقل کی راہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں خرابی

لہ مطلب یہ ہے کہ کسی خبر کے متعلق یہ دعویٰ کہ معصوم نے اس کی اطلاع دی ہے اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی لوگوں نے براہ درست معصوم سے اسکو سنا ہوگا اگر معصوم کے سامنے وہ موجود تھے اور معصوم کے سامنے اگر موجود نہ تھے تو تواتر کے ذریعہ سے ان تک یہ خبر پہونچی ہوگی بہرحال سننے میں سماعت پر اس قسم کی خبروں کا علم چونکہ موقوف ہے اس لئے ان کو سمعیات کہتے ہیں ۱۲ منہ۔

اس وجہ سے پیدا ہو سکتی ہے کہ مطلوب اور نتیجہ تک آدمی جن مقدمات کی مدد سے پہونچتا ہے۔
ان کی صورت میں بھی اور ان کے مادے میں بھی بسا اوقات نقص رہ جاتا ہے۔ اسی طرح نقل کی
راہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے تو معصوم تک جس سند سے اس علم کو منسوب کیا جاتا ہے' اس
میں خرابی کبھی تو اس وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے کہ بیان کرنے والوں کا حافظہ غلطی کرتا ہے یا راوی
کسی اور وجہ سے غلطی کا شکار ہو جاتا ہے اور کبھی روایت کے راوی کے متعلق یہ بات پایۂ ثبوت
کو پہونچ جاتی ہے کہ قصداً وہ جھوٹ بولا ہے' میرا اشارہ ان تمام نقائص کی طرف ہے جو
راویوں کے متعلق اپنے محل میں لوگ بیان کرتے ہیں اور کبھی نقل ہی سے حاصل ہونے والے
علوم کے متعلق یہ صورت بھی پیش آتی ہے کہ بہ ظاہر جو بات اس خبر سے سمجھ میں آ رہی ہو اس سے
انحراف کرکے بغیر کسی معقول وجہ کے دوسرا مطلب اس سے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے'
حالانکہ کوئی خاص قرینہ بھی وہاں ایسا نہیں پایا جاتا' جسے ظاہر مطلب کے چھوڑنے کے سبب ٹھیرایا
جا سکتا ہو۔

اسی طرح کشف کی راہ سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں سو جن اور انس میں شیطانی
طبائع رکھنے والوں کی اندرونی مداخلت سے ان میں بھی خرابی پیدا ہونے کی گنجائش رہتی ہے'
اصطلاحاً جسے لمۂ شیطانیہ کی دراندازی سے موسوم کیا گیا ہے اور کبھی ان میں خرابی ان امور کی
وجہ سے بھی پیدا ہوتی ہے' جو صاحب کشف کے دل و دماغ میں عادۃً محفوظ ہوتے ہیں یعنی
کشفی معلومات اور عادتی مخزونات باہم گڈمڈ خلط ملط ہو جاتے ہیں' کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ صاحب
کشف میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی کہ جو بات اس پر کھولی گئی ہے' اس کے تمام پہلوؤں کا جیسا
کہ چاہیئے احاطہ کر سکتا ہو' عنقریب ان امور کی تفصیل ہم آئندہ بھی کریں گے۔

بہرحال نقائص کی گنجائش کے باوجود یہ واقعہ ہے کہ جن چیزوں کی دراندازیوں سے خلل
پیدا ہوتا ہے' اگر ان سے راستہ صاف ہو تو پھر علم کے یہ تینوں ذرائع ایسے ذرائع ہیں کہ جو
معلومات اور نتائج ان کی راہوں سے حاصل ہوتے ہیں ان میں کسی قسم کے متضاد اور مخالفت
کا پایا جانا ناممکن ہے' کیونکہ اگر ایسا ہوگا تو گویا یہ ماننا پڑے گا کہ حقیقی واقعات میں بھی متضاد اور
مخالفت کا پایا جانا ممکن ہے' ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا (یعنے دو متضاد نتائج واقعی نہیں

ہو سکتے، ان میں سے کسی ایک کا غلط ہونا ناگزیر ہے) اسی لئے یہ یقین کرنا چاہئے کہ برہان قاطع (یعنی صحیح عقلی دلیل) اور محکم متواتر (یعنی پیغمبر کی طرف جو بات تواتر کی راہ سے قطعی طور پر منسوب ہو، اور مطلب و معنی کے لحاظ سے متشابہ نہیں بلکہ محکم ہو) اس میں اور حکماء کے ذوق میں (یعنی اشراقی اور کشفی ذرائع سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں) ان سب میں تعارض اور مخالفت کا پایا جانا ممکن ہے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ علم کے ان تینوں ذرائع سے معلومات کا جو ذخیرہ حاصل ہوا ہو اس میں بعض کے اندر کسی چیز کے متعلق کوئی ایسا علم پایا جاتا ہو جس سے دوسرے سلسلہ میں خاموشی اختیار کی گئی ہو، لیکن ظاہر ہے کہ اس کو متعارض، اور مخالفت سے کیا تعلق، یہاں ایک چیز جاننے کی یہ بھی ہے کہ علم کے مندرجہ بالا سہ گانہ ذرائع میں سے عقل کا ذریعہ ایک ایسا ذریعہ ہے جس کی ضرورت اور حاجت سب سے زیادہ ہوتی ہے، کیونکہ جتنے علوم و فنون ہیں ہر علم و فن میں نظر و فکر اور حد میں سے بہر حال کام ہی لینا پڑتا ہے۔ اسی طرح نقل کی راہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ نتیجہ بخش اور فائدہ رسانی میں یہی سب سے زیادہ محفوظ راہ ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ان خرابیوں کا جن کی اس راہ میں گنجایش پیدا ہوتی ہے ان کا ازالہ تھوڑی توجہ اور کوشش سے ممکن ہے، اسی لئے ایسا علم جو نقائص اور خرابیوں سے پاک ہو اس کے حصول کی توقع اسی راہ سے زیادہ کی جاتی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ علم کا یہ ایک ایسا طریقہ ہے جس میں بجائے خود خرابیوں کی گنجایش بھی بہت کم ہے۔ باقی کشف والا علمی طریقہ سو اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے احاطہ کا دائرہ بہت وسیع ہے کیونکہ اس کا تعلق غیب سے ہے اور ظاہر ہے کہ غیب لامحدود معلومات اور بے انتہا علوم کا خزانہ ہے، یہی وجہ ہے کہ غیب سے جن لوگوں کا تعلق ہو جاتا ہے، اور اس تعلق میں جو قوت حاصل کر لیتے ہیں، ان کے علوم کا مقابلہ دوسرے علمی ذرائع والے لوگ نہیں کر سکتے۔

عبقہ (۳)

بعض لوگ جنھیں سمجھ نہیں عطا کی گئی ہے، ایک سخت بے ہودہ دعوی کر بیٹھے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ نقل کی راہ سے کسی قطعی اور یقینی علم کا حصول ناممکن ہے، دلیل اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ

اس راہ سے علم ظاہر ہے کہ الفاظ ہی کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے، اور یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ الفاظ سے معنی کا سمجھنا اس پر موقوف ہے کہ جن معانی کے لئے الفاظ بنائے گئے ہیں ان کا علم پہلے حاصل کیا جائے (یعنی یہ جاننا چاہیئے کہ بنانے والے نے کس لفظ کو کس معنی کے لئے واقعۃً بنایا ہے) اور اس کے جاننے کی واحد شکل یہی ہے کہ لغت کے مستند ائمہ اور علماء کی جو تحقیق اس باب میں ہوا سے معلوم کیا جائے۔ بہر حال سارا دار و مدار اس سلسلہ میں ان ہی روایتوں پر ہے جو لغت کے ان ائمہ سے نقل ہوئی ہو، جس کا حاصل یہی ہوا کہ روایت کرنے والوں کے متعلق جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ غلطی اور جھوٹ کے عیب سے ان میں ہر ایک پاک تھا، اس وقت تک الفاظ کے صحیح معانی کا علم حاصل نہیں ہو سکتا اور یہ بات یعنی لغوی روایتوں کے نقل کرنے والے ان عیوب سے پاک تھے ظاہر ہے کہ اسے کون ثابت کر سکتا ہے، ایک وجہ تو یہ ہے، نیز تجربہ بتاتا ہے کہ جس معنی کے لئے لفظ بنایا جاتا ہے، بسا اوقات اس معنی کو چھوڑ کر دوسرے معانی اس سے مراد لئے جاتے ہیں، ایسے دوسرے معانی جن کے لئے بنانے والے نے لفظ کو نہیں بنایا تھا، مثلاً منقول میں مجاز میں کنایہ میں بھی صورت پیش آتی ہے، سوال یہ ہے کہ نصوص (یعنی معصوم کی طرف جو الفاظ منسوب ہیں)، ان الفاظ کو سن کر آدمی کا ذہن جن معانی کی طرف منتقل ہوتا ہے مذکورہ بالا خیالات و شکوک کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ معصوم کی مراد بھی یہی تھی بہر حال جب تک کسی قطعی ذریعہ سے یہ ثابت نہ کر لیا جائے کہ معصوم کی مراد ان الفاظ سے کیا ہے، کسی قطعی علم کا منصوص کے الفاظ سے حاصل ہونا ناممکن ہے اور یہی کیا الفاظ کے متعلق اس قسم کے احتمالات یعنی ان کی معانی میں تخصیص کے پیدا ہونے کی بھی عموماً گنجائش ہوتی ہے (یعنی عام معنی جو سمجھا جاتا ہے ہونے والی کی مراد وہ نہ ہو بلکہ کوئی خاص معنی مقصود ہو، پھر منسوخ ہونے کا کھٹکا الگ لگا رہتا ہے، الغرض اس قسم کی چیزوں کی وجہ سے بھی یقین بخش میں خلل کا پیدا ہونا ممکن ہے، (یہ تھی تقریر ان لوگوں کی جو الفاظ سے مدعی ہیں کہ صحیح علم کا استفادہ ناممکن ہے۔) (جواباً کہتا ہوں، کہ بات چیت اور عام گفتگوؤں کے طریقوں سے جو لوگ واقف ہیں، اور تھوڑی بہت مشق اس کی جو رکھتے ہیں، وہ سمجھ سکتے ہیں کہ دعوی کرنے والوں کا یہ دعوی محض نادانی اور بہتہ جہالتوں پر مبنی ہے، وجہ یہ ہے کہ معانی کے لئے الفاظ کا بننا دراصل اس کا تعلق کا تواتر سے ہے، یعنی ایک دو

آدمی کی روایت سے اس کا تعلق نہیں ہوتا بلکہ ایک ایسی جماعت سے یہ بات نقل ہو کر دنیا میں پھیل جاتی ہے جن کی تکذیب عقل کے لئے ناممکن ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اس موقع پر روایت کرنے والوں کے متعلق یہ سوال کہ دروغ بیانی اور غلطیوں سے وہ پاک تھے یا نہیں پیدا ہی نہیں ہوتا، پھر ان لوگوں کو یہ بھی تو سمجھنا چاہیئے کہ اس وقت گفتگو جو کچھ بھی ہو رہی ہے اس کا تعلق نصوص کے محض اس حصے سے ہے جسے اصطلاحاً محکم کہتے ہیں، کیونکہ قطعی اور یقینی بات کا علم ظاہر ہے کہ محکم ہی سے حاصل ہوتا ہے، اور محکم میں مجاز و کنایہ یا نقل وغیرہ کی گنجایش ہی کہاں ہوتی ہے پھر منصوص کے جس حصہ کو محکمات کے نام سے موسوم کرتے ہیں، ان کی ایک بڑی تعداد ایسی ہے جن میں نہ تخصیص ہی کی گنجائش ہوتی ہے اور نہ منسوخ ہونے کا احتمال ان کے متعلق پیدا ہوتا ہے. مثلاً نصوص کی ایسی چیزیں جنھیں ایسے الفاظ سے مستحکم اور مضبوط کر دیا گیا کہ جو عام معنی ان سے سمجھ میں آتے ہیں، ان کے سوا دوسری بات کا احتمال بھی ان میں باقی نہیں رہا ہو مثلاً فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كلهم اجمعون اِلَّآ ابليس پس سجدہ کیا فرشتوں نے سب نے مگر ابلیس نے (گذشتہ بالا قرآنی آیت میں ابلیس کو جو مستثنیٰ کیا گیا ہے) سجدہ کرنے والوں سے اس کا مستثنیٰ ہونا یہ بھی منجملہ دوسرے تاکیدی الفاظ کے (اس بات کے ثابت کرنے میں کہ سجدہ کرنے میں تمام فرشتے شریک تھے کوئی بچا ہوا نہ تھا) بجائے خود ایک مستقل تاکیدی قرینہ ہے۔ (یعنے ابلیس کے سوا سب ہی سجدے میں گر گئے، استثناء سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے) باقی ان لوگوں نے جو یہ کہا تھا کہ مجاز وغیرہ کا احتمال ہر کلام میں ہے تو واقعہ یہ ہے) کہ کلام میں مجاز نہیں ہے، اس کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ مجاز کی نفی کی اس کلام میں کوئی دلیل ہو بلکہ مجاز ہونے کی دلیل اور قرینہ کا نہ پایا جانا ہی اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ (کلام میں جو الفاظ استعمال کئے گئے ہیں انکے مجازی معانی مراد نہیں ہیں)

بہر حال مجازی معنی کے دلائل اور قرائن سے لفظ کا خالی ہونا ہی چیز یہ سمجھنے کے لئے قطعاً کافی ہے کہ مجازی معنی یہاں مقصود نہیں ہے، مطلب جس کا یہی ہوا کہ حقیقی معنی ہی یہاں مراد ہے، اس کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ مجازی معنی یہاں مقصود نہیں ہے، اس کی دلیل تلاش کی جائے بلکہ مجازی معنی مراد لینے کی چونکہ کوئی وجہ نہیں پائی جاتی اسی لئے قطعی طور پر

یہ سمجھا جائیگا کہ لفظ کا حقیقی معنی ہی یہاں مقصود ہے، یہاں سمجھ لینے کی ایک چیز یہ بھی ہے کہ فلاں بات یقینی طور پر یہاں سمجھی جاتی ہے، ہم جب اس قسم کا دعوی کرتے ہیں، تو اس دعوی کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، یعنی جس امر کے یقینی اور قطعی ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے، اس کے مخالف پہلو کی قطعاً یہاں گنجایش کسی طرح نہیں ہے۔ ایک مطلب تو یہ ہوا کرتا ہے اور کبھی اس قسم کا دعوی موقعہ پر بھی کیا جاتا ہے کہ مخالف پہلو کی ایسی گنجایش جو کسی دلیل سے پیدا ہو سکتی ہے اس کا یہاں احتمال نہیں ہے، یہ مطلب کا دوسرا پہلو ہے اور ہم جس قطعیت کا دعوی یہاں کر رہے ہیں اس سے چونکہ مراد دوسری صورت ہے، اس لیے ایسے احتمالات اور شکوک جو کسی دلیل پر مبنی نہ ہوں، اگر پیدا بھی ہوں تو جو مقصد ہے اس میں وہ خلل انداز نہیں ہو سکتے۔

خلاصہ یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ ایسے بیرونی قرائن کا شریک ہو جانا جن کی وجہ سے تخصیص یا منسوخ ہو جانے یا مجازی معنی مراد لینے کے احتمالات کا سد باب ہو جاتا ہے اور اسی وجہ سے وہ مطلب جو بولنے والا کا ہوتا ہے متعین ہو جاتا ہے، بلاشبہ الفاظ کے سلسلہ میں یہ ایک ایسی صورت ہے جس سے قطعی طور پر ہم ان کے مقصود کو متعین کر لیتے ہیں، آخر میں پوچھتا ہوں کہ کسی شخص کو کوئی چیز تم مثلاً دیتے ہو اور وہ تمہاری تعریف کرتا ہے، یا کسی کو تم نے مارا مار کھا کر وہ تمہیں گالیاں دینے لگے یا کسی سے تم نے کوئی بات دریافت کی اس نے تمہیں جواب دیا، یا کوئی خبر کسی کو تم نے سنائی اس نے تمہاری سنائی ہوئی خبر مان لی یا کسی سے تم مشورہ لو پھر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا وہ مشورہ تمہیں دے، ان تمام حالات میں تم یقینی طور پر ان باتوں کو کیا نہیں سمجھتے جو تم سے وہ بولتا ہے، یعنی اس نے تمہاری تعریف کی یا نہیں اس نے گالیاں دیں یا تمہاری بات کا جواب دیا یا تمہاری بات اس نے مان لی یا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اس نے حکم دیا، ان باتوں سے کوئی بات تمہاری سمجھ میں نہیں آتی؟ اگر جواب میں پھر بھی کوئی بول اٹھے کہ ہاں! میری سمجھ میں قطعی طور پر کوئی بات ان حالات میں نہیں آتی، تو اس کے سوا کیا کہا جا سکتا ہے کہ اس قسم کا آدمی اپنے آپ کو خود احمق بنا رہا ہے، اور اس گروہ سے تعلق رکھتا ہے جن کا نام سوفسطائیہ تھا۔

—

عبقہ (۴)

قیل وقال اور بے معنی بکواس کے سوا جن لوگوں کے نزدیک علم کا اور کوئی دوسرا مطلب ہی نہیں ہے۔ ان کی طرف سے کبھی یہ دعوی پیش کیا جاتا ہے، کہ الطعام علم اور دانش کا صحیح ذریعہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان کی مراد اپنے اس قول سے کیا ہے؟ اگر یہ مقصود ہے کہ ایسی بات جو واقع کے مطابق ہو، اس کا علم غیب سے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سوا اور کوئی دوسرا آدمی نہیں پاسکتا، تو میرے خیال میں وہ مذہب کے ایک ایسے مسئلہ کا انکار کر رہا ہے جو تواتر سے ثابت ہے یعنی دین کی جو باتیں تواتر کی راہ سے منتقل ہو کر دنیا میں پھیلی ہیں، ان ہی باتوں سے ایک بات کا وہ منکر ہے خود حق تعالیٰ جل مجدہ فرماتے ہیں

فوجدا عبدا من عبادنا اتیناہ رحمۃ من عندنا وعلمناہ من لدنا علما (الی اخر الایات)

پس دونوں نے میرے بندوں میں سے ایک بندے کو پایا جسے ہم نے اپنے حضور سے رحمت عطا کی تھی اور اپنے یہاں سے اسے علم سکھایا تھا (آخر تک اس آیت کو پڑھ جاؤ)

اسی طرح خداوند تعالیٰ ہی کا ارشاد ہے۔

فارسلنا الیہا روحنا فتمثل لہا بشرا سویا قالت انی اعوذ بالرحمٰن منک ان کنت تقیا قال انما انا رسول ربک لاھب لک غلاما زکیا

پس ہم نے بھیجا (مریم) کی طرف اپنی روح کو جو نمایاں ہوئی اس کے سامنے ایک پورے آدمی کی شکل میں مریم نے کہا میں رحمٰن کی پناہ میں آتی ہوں تجھ سے اگر تو کوئی مرد پارسا ہے۔ تب روح نے مریم سے کہا کہ میں تیرے مالک کا پیامی ہوں (اس لئے نمایاں ہوا ہوں) تاکہ ایک صاف ستھرا لڑکا تجھے بخشوں۔

خدا ہی نے فرمایا ہے۔

اذ قالت الملائکۃ یا مریم ان اللہ اصطفاک وطہرک واصطفاک

اور دیکھو! جب فرشتوں نے کہا اے مریم اللہ نے تجھ کو چن لیا ہے۔ اور تجھے پاک کیا اور سارے جہانوں کی عورتوں

على نساء العالمين يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين

سے اس نے تجھے چن لیا اے مریم جھک جا اپنے مالک کے آگے اور سر ٹیک اس کے سامنے اور خمیدہ ہو جا اس کے آگے ان لوگوں کے ساتھ جو خدا کے سامنے خمیدہ ہو کر کھڑے ہیں۔

اور خدا ہی کا قول ہے۔

اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين (الى آخر الآيات)

اور دیکھو جب کہا فرشتوں نے اے مریم خدا تجھے بشارت دیتا ہے ایک کلمہ (بات) کا اپنی جانب سے اس کا نام المسیح عیسیٰ بن مریم ہے، دنیا اور آخرت میں آبرو والا ہے اور ان لوگوں میں سے جنھیں نزدیکی بخشی گئی ہے۔ (ان آیتوں کو آخر تک پڑھ جاؤ)

خدا ہی فرماتا ہے۔

واذ اوحيت الى الحواريين ان آمنوا بي وبرسولي

اور دیکھو! ہم نے جب حواریوں کو یہ وحی کی کہ مجھے بھی مانو اور میرے رسول کو بھی مانو۔

اور خدا ہی کا فرمان ہے۔

لقد آتينا لقمان الحكمة ان اشكر الله (الى آخر الآيات)

ہم نے لقمان کو یہ حکمت عطا کی کہ خدا کا شکر ادا کر (آخر تک ان آیتوں کو پڑھ جاؤ)

اور خدا ہی فرماتا ہے۔

انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وربطنا على قلوبهم اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض لن ندعوا من دونه الها لقد قلنا اذا شططا۔

وہ چند نوجوان تھے مان لیا تھا انھوں نے اپنے رب کو اور بڑھا دیا ہم نے ان کو راہ پانے میں اور باندھ دیا ہم نے ان کے دلوں کو جب وہ کھڑے ہوئے تب بولے ہمارا پالنے والا آسمانوں اور زمینوں کا پالنے والا ہے، ہرگز نہ پکاریں گے اس کے سوا ہم کسی دوسرے معبود کو (اگر ایسا کیا ہم نے) تو بولے ہم غلط بات۔

خدا ہی کا ارشاد ہے۔

واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه فاذا خفت عليه فالقيه في اليم ولا تخافي

اور وحی کی ہم نے موسیٰ کی ماں کی طرف اس بات کی کہ دودھ پلا موسیٰ کو پھر جب ڈرے تو موسیٰ پر تو ڈال دینا موسیٰ کو دریا میں

ولا تحزنی انا رادوہ الیک وجاعلوہ من المرسلین

اور نہ ڈرنا، نہ غم کھانا، ہم قطعاً واپس کردیں گے موسیٰ کو تیرے پاس اور بنانے والے ہیں اسکو ان لوگوں میں جو بھیجے گئے ہیں رسول بناکر

خدا ہی کا قول ہے،

قلنا یا ذالقرنین اما ان تعذبھم واما ان تتخذ فیھم حسنا

ہم نے کہا اے ذوالقرنین یا ان کو عذاب دو یا ان میں نیکی حاصل کرو

اور خدا ہی کا ارشاد ہے

فلما فصل طالوت بالجنود قال ان اللہ مبتلیکم بنھر

جب طالوت فوج کو لے کر الگ ہوا کہا کہ اللہ تم لوگوں کو ایک نہر سے جانچنے والا ہے۔

اور یہ بھی اللہ تعالیٰ ہی نے فرمایا ہے۔

وکتب فی قلوبھم الایمان وایدھم بروح منہ

ان کے دلوں میں ایمان لکھا گیا، اور خدا نے مدد کی اپنی طرف سے ان کی ان کی روح سے۔

بہر حال اس باب میں بکثرت قرآنی آیات پائی جاتی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا ہے

قد کان فیمن قبلکم من الامم محدثون من غیران یوحی الیھم فان یک فی امتی احد فعمر

تم سے پہلی امتوں میں ایسے لوگ ہوا کرتے تھے جن سے بات کی جاتی تھی وحی نازل کئے بغیر پس میری امت میں کوئی ایسا ہے تو وہ عمر ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد مبارک ہے۔

اتقوا فراسۃ المومن فانہ ینظر بنور اللہ۔

ڈرو مومن کی فراست اور اس کے تاڑلینے سے کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔

یہ بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مبارک ہے۔

لم یبق من النبوۃ الا المبشرات

نبوت سے بجز اچھے خوابوں کے اور کوئی چیز باقی نہیں رہی

اور آپ ہی نے فرمایا ہے۔

اری رویاکم قد تواطئت فی العشر الاواخر من رمضان فالتمسوھا فی لیلۃ کذا وکذا۔

میں دیکھ رہا ہوں کہ تمہارے خواب رمضان کے آخری دہے پر متفق ہو رہے ہیں، پس چاہیے کہ ڈھونڈھو (لیلۃ القدر) کو فلاں فلاں فلاں راتوں میں،

اذاں کے متعلق جس صحابی نے خواب دیکھا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر بیان کیا۔

تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

انها الرؤيا حق قم يا بلال فاذن — یہ سچا خواب ہے، بلال کھڑے ہو جاؤ اور اذان دو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا ہے،

من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت — چالیس دن تک جو اللہ ہی کے لیے مختص کر دے گا حکمت کے
ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه — چشمے اس کے دل سے اس کی زبان پر جاری ہو جائیں گے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق یہ بات کہ متعدد قرآنی آیات ان کی رائے کے مطابق نازل ہوئیں اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے، بلکہ صحابہ کے آثار کی تلاش و جستجو کرنے والوں پر یہ امر مخفی نہیں رہ سکتا کہ (ان کے ساتھ بھی عموماً اس قسم کی صورتیں پیش آتی رہتی تھیں یعنی باوجود پیغمبر نہ ہونے کے غیب سے علم پانے والوں کا ایک گروہ ان میں موجود تھا) لیکن اس مدعی کی مراد اگر یہ ہے کہ پیغمبروں کے سوا اور جن لوگوں کو الہامی ذرائع سے علم ملتا ہے اس میں شکوک و شبہات کی بہت کچھ گنجائش ہوتی ہے، تو میں یہ پوچھتا ہوں کہ شکوک و شبہات کی گنجائش سے علم کے دوسرے ذرائع کب پاک ہیں، یا اس کی غرض اگر یہ ہے کہ الہامی ذرائع سے حاصل ہونے والے علوم میں غلط اور صحیح صواب و ناصواب میں امتیاز دشوار ہے تو سوال یہ ہے کہ دشواری سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصود ہے کہ اس مدعی جیسے لوگوں کے لیے یہ امتیاز دشوار ہے، یعنی اس راہ سے جو ناآشنا ہیں وہ غلط کو صحیح سے اس سلسلہ میں جدا نہیں کر سکتے، تو پھر اس میں بھی علم کے اس ذریعہ کی کیا خصوصیت ہے (یعنی جس راہ سے جو ناآشنا ہوگا اس راہ کی دشواریوں کو وہ حل نہیں کر سکتا) امام غزالی اور مرغینانی (مصنف کتاب ہدایہ) کو دیکھو اپنے سارے علمی کمالات کے باوجود حدیثوں کے باب میں ان کا حال یہ ہے کہ صحیح حدیثوں کو ضعیف روایتوں سے جدا نہیں کر سکتے۔ اور اس مدعی کا اگر مقصد یہ ہے کہ الہامی ذرائع کے علوم میں جن غلطیوں کی گنجائش ہے ان پر کوئی مطلع نہیں ہو سکتا، اور اس راہ کی غلطیوں کو صحیح باتوں سے جدا کرنے پر کوئی قادر نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ایک دعویٰ بلا دلیل ہے، اور ماہرین مذاق، پختہ کاروں کو اپنے اوپر قیاس کرنا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر فن کے متعلق ماہروں کا خاص طبقہ ہوا کرتا ہے، جو

اس فن کے متعلق مشق کے ذریعہ سے بصیرت حاصل کرتے ہیں اور اسی بصیرت کی روشنی میں اس فن کی غلطیوں کو صحیح باتوں سے جدا کرتے ہیں لیظاہر ہے کہ اس سلیقہ کی توقع ہر شخص سے نہیں کی جاسکتی۔ البتہ علم کے اس خاص ذریعہ یعنی الہامی ذریعہ کے متعلق اتنی بات درست ہے کہ علم کے جو دوسرے طریقے ہیں ان کے مقابلے میں اس ذریعہ سے حاصل ہونے والے علوم کے متعلق ایسی مہارت اور ایسے سلیقے کا حاصل کرنا یقیناً دشوار اور بہت زیادہ دشوار ہے جس کی مدد سے آدمی میں واقعی صحیح تنقید کا ملکہ پیدا ہو جائے، نیز اسی کے ساتھ یہ بھی درست ہے کہ اس راہ میں اس قسم کے لوگ یعنی صحیح تنقید کرنے والے بہت کم پائے جاتے ہیں۔

تنبیہ

چند اہم کلیات

(۱) کسی شئے کی دلیل کا نہ ہونا جب اس شئے کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے تو شئے کی دلیل کے نہ پانے کو شئے کے نہ ہونے کی دلیل بنا لینا ظاہر ہے کہ اس سے بھی زیادہ غلط ہے خصوصاً جب واقعہ یہ ہو کہ اس دلیل کی یافت میں کوئی خاص قوم یا جماعت کامیاب نہ ہوئی ہو (۲) کسی امر کے متعلق خاموشی اور سکوت) اس سے بیان کی مخالفت ثابت نہیں ہو سکتی (یعنی ایک شخص بیان کرتا ہے کہ زید موجود ہے، اور دوسرا آدمی زید کے متعلق خاموشی اختیار کرتا ہے تو خاموشی سے بیان کرنے والے کی خبر کی تردید کا فائدہ حاصل کرنا غلط ہوگا

(۳) ہر چیز کا جو واقعی حال ہے عقل ہی سے اس کا علم ضروری نہیں ہے۔

(۴) مذہب نے ہر واقعی چیز کے بیان کرنے کی ذمہ داری نہیں لی ہے۔

(۵) مذہب نے جس چیز کا انکار کیا ہے، اور دعوی کیا ہے کہ وہ موجود نہیں ہے، تو یقین کرنا چاہئے کہ واقع میں بھی وہ ثابت ہے، البتہ جن امور کی نفی و اثبات کے متعلق مذہب نے خاموشی اختیار کی ہے ان کے متعلق ہونے نہ ہونے دونوں باتوں کا احتمال ہے پس غیر مذہبی ذرائع سے کوئی ایسی چیز ثابت ہو یا کسی ایسی چیز کی نفی ثابت ہو جس سے مذہب خاموش ہے تو اس کو مذہب کی مخالفت سے کوئی تعلق نہ ہوگا چاہئے کہ خوب چوکنے ہو کر ان باتوں کو ذہن نشین کر لو اور

غفلت سے جو کام لیتے ہیں ان لوگوں میں سے نہ ہو

اشارہ

حقیقی وجود اور ہستی کے تنزل سے جو مراتب پیدا ہوئے ہیں، اس اشارہ میں ان ہی کی تفصیل کی جائے گی۔

عبقہ (۱)

جو چیزیں معدوم ہیں باوجود معدوم اور ناپید ہونے کے ثبوت کی صفت سے وہ موصوف ہیں، اسی مسئلہ کی اصطلاحی تعبیر "ثبوت معدومات" کے الفاظ سے کرتے ہیں اس عبقہ میں ہم اس دعوی کو ثابت کریں گے، بات یہ ہے کہ آثار و نتائج کے لحاظ سے چیزوں کا الگ الگ ہونا اور ان میں ہر ایک کا اپنی اپنی حقیقت کے اعتبار سے جدا جدا ہونا یہ ایک واقعہ ہے، ایسا واقعہ جس کے ہونے کا علم مشاہدۃً یا دوسروں کے بیان کرنے سے قطعاً ثابت ہے اس واقعہ کا انکار صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جن کا تعلق سوفسطائیوں کے گروہ سے ہو اور میرا خیال تو یہ ہے کہ سوفسطائی کا لفظ بولنے کی حد تک تو یقیناً بولا جاتا ہے لیکن اس کی حقیقت ایک فرضی اور اختراعی مفہوم سے زیادہ نہیں ہے، اس قسم کے خیالات جو سوفسطائیوں کی طرف منسوب ہیں، میں نہیں جانتا کہ در حقیقت ان خیالات کے ماننے والے دنیا میں پائے جاتے ہیں، میرے نزدیک یہ ایک ناممکن سی بات ہے۔

بہرحال اگر ڈھٹائی سے کام لے کر کوئی یہ دعوی کر ہی بیٹھے (یعنی آثار و نتائج کے لحاظ سے اشیاء میں کوئی فرق نہیں ہے) تو بآسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ ایک ایسی بات کا انکار کر رہا ہے جسے یقینی طور پر وہ خود مانے ہوئے ہیں، اور محض بیجا ادعاء خواہ مخواہ کی زبردستی سے اس دعوی پر وہ اصرار کر رہا ہے، میں تو سمجھتا ہوں کہ وہ ایسی بات بول رہا ہے جس کا صحیح تصور بھی اس کے دماغ میں نہیں ہے، اور یقین تو خیر دور کی بات ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کے لوگوں سے میری گفتگو کا تعلق ہی نہیں ہے،

تنبیہ: وہ کتنا بڑا جاہل تھا جس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ صوفیہ میں "وجودیہ" کے نام سے

طبقہ موسوم ہے، یہی سوفسطائیہ کا گروہ ہے' یہ دعویٰ کیوں مہمل اور بے بنیاد ہے؟ اس سوال کے صحیح وتفصیلی جواب سے انشاء اللہ عنقریب تم خود ہی واقف ہو جاؤ گے۔ اور یوں بھی تو سوچنا چاہئے کہ خالق کردگار کی حکمت و دانائی اس کے علم اور ارادہ کی دلیل اس کے سوا اور کس چیز کو قرار دیا جا سکتا ہے، کائنات کے اس مرتب واستوار نظام میں نظر آرہی ہے' یعنی اشیاء اور ان میں جس قسم کے تغیرات و انقلابات کا نظارہ ہم کر رہے ہیں' ان ہی سے تو ان کے بنانے والے کے کمالات کا پتہ چل رہا ہے' پاک ہے اللہ کی ذات جس کے ہاتھ میں ہر شے کی بادشاہت ہے

(عبقہ ۲)

مختلف آثار و نتائج کے ظہور کی جو چیزیں سرچشمہ بنی ہوئی ہیں' اور باہمی امتیاز کی بنیاد جن چیزوں کی ذات پر قائم ہے' اس قسم کے تمام اشیاء پر ان کے آثار و نتائج ظاہر ہے کہ وجود کے بعد ہی مرتب ہو سکتے ہیں اور موجود ہونے ہی کے بعد ہر شئے سے اس کے خاص حکم کا ظہور ہو سکتا ہے' لیکن یہ وجود جس کے ساتھ ان اشیاء کے احکام کا ظہور وابستہ ہے' اور ان سے ان کے آثار کا بالفعل صدور جس کے بغیر نہیں ہو سکتا اگر اس وجود سے قطع نظر کر کے ان کو دیکھا اور سوچا جائے تو اس وقت بھی ان چیزوں میں باہمی امتیاز کی اور یہ کہ ان میں ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات سے جدا ہے' ان امور کی جھلک یقیناً محسوس ہوتی ہے' یعنی یہ بات کہ فلاں چیز پائی جائے گی تو اس وقت فلاں فلاں خصوصیتوں کا ظہور اس سے ہوگا' اور فلاں فلاں خصوصیتوں کو وہ چاہے گی' الغرض یہ ہو یا وہ ہو' پائے جانے کے بعد ہر ایک کے متعلق یہ خیال کہ اپنی خصوصیتوں کو ان کی ذات چاہے گی' یہ ایک ایسا حکم ہے جو ان تمام چیزوں کو وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی یقیناً ثابت ہے مثلاً آدمی جب موجود ہوگا' اور پایا جائے گا تو اس وقت اس میں ناطق ہونے اور تعجب کرنے کی صفت پائی جائے گی' یہ گھوڑا جب پایا جائے گا' تو صاہل' اور چوپائے ہونے کی صفت اس میں پائی جائے گی' ظاہر ہے کہ وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی آدمی اور گھوڑے کے متعلق مذکورہ بالا احکام یقیناً صادق آتے ہیں' یہی وجہ ہے کہ ان احکام اور آثار کا ظہور جب ان اشیاء سے ہونے لگتا ہے' تو اس

وقت سمجھا جاتا ہے کہ وہی چیز موجود ہوئی جس کے یہ آثار تھے (مثلاً ناطق اور متحقق ہونے کی صفت کے ساتھ جب آدمی موجود ہو جاتا ہے تب کہتے ہیں کہ گھوڑا نہیں بلکہ آدمی ہی پایا گیا) باقی موجود ہونے سے پہلے یہ حکم جو ان اشیاء کے لئے ثابت ہے، اس میں شک نہیں کہ اس حکم کی حیثیت ذہن کے ایک تراشیدہ مفہوم کی ہوتی ہے یعنی وہ صرف انتزاعی امر ہوتا ہے، ایک ایسا انتزاعی امر جسے ذہن ان اشیاء کی خصوصی حقیقتوں اور ہدایتوں سے حاصل کرتا ہے، لیکن انتزاعی ہونے کی وجہ سے یہ اعتراض کہ ان احکام میں پھر امتیاز کیسے پیدا ہو سکتا ہے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ بسا اوقات باوجود انتزاعی ہونے کے کتنے امور ایسے ہیں جن میں باہمی امتیاز کی کیفیت بھی پائی جاتی ہے مثلاً فوقیت (اوپر ہونے کی صفت) اور تحتیت (نیچے ہونے کی صفت) یہ دونوں ظاہر ہے کہ انتزاعی مفہومات ہی ہیں اور فوقیت کے مفہوم کو آدمی کا ذہن ان چیزوں سے حاصل کرتا ہے جو اوپر کی سمت میں پائی جاتی ہیں، اسی طرح تحتیت کے مفہوم کو ان چیزوں سے ذہن پیدا کرتا ہے جو نیچے کی سمت میں پائی جاتی ہیں لیکن باوجود انتزاعی ہونے کے کیا یہ ممکن ہے کہ آدمی کا ذہن جس چیز سے بھی چاہے فوقیت کے مفہوم کو پیدا کرے اور جس سے جی میں آئے، تحتیت کے مفہوم کو حاصل کرے، یقیناً یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ فوقیت کے مفہوم کو اسی چیز سے حاصل کیا جا سکتا ہے جو خاص صفات کے ساتھ پائی جاتی ہو یہی حال تحتیت کے مفہوم کا بھی ہے۔

بہرحال اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انتزاعی مفہومات باوجود انتزاعی ہونے کے قطع نظر ان امور کے جن سے ان مفہومات کو حاصل کیا جاتا ہے بذات خود باہمی امتیاز کی صفت سے موصوف ہیں، آخر ایسا نہ ہوگا تو پھر یہ بات یعنی کسی خاص شئے کا کسی خاص مفہوم کے انتزاع کا منشا ہونا اور دوسری شئے کا دوسرے انتزاعی مفہوم کے انتزاع کا منشا و مصدر ہونا، اور اس کو واقعہ قرار دینا بلاشبہ یہ ایک مہمل سی بات ہو کر رہ جائے گی، زبردستی کے ادعا سے زیادہ اس کی وقعت باقی نہ رہے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ مختلف آثار و نتائج رکھنے والی چیزوں کے متعلق ان کے وجود سے پہلے یہ دعوی کہ اس وقت بھی ان میں باہمی امتیاز پایا جاتا ہے، اور یہ کہ ان میں سے جب کوئی چیز پائی جائے گی تو فلاں فلاں

آثار اس پر مرتب ہوں گے، ان امور کا انکار نہیں کیا جا سکتا بلکہ انکار کرنے والوں کو کہا جا سکتا ہے کہ ایک قسم کے وہ بھی سوفسطائی ہی ہیں، ارباب خرد و دانش کے ایک بڑے گروہ کی طرف جو یہ بات منسوب کی گئی ہے کہ اس دعوی کو یعنی معدوم چیزوں میں بھی باہمی امتیاز کی صفت پائی جاتی ہے۔ اس کو وہ غلط اور بے بنیاد قرار دیتے تھے یعنی تمائز بین المعدومات کے وہ منکر تھے تو ان لوگوں کے اس انکار سے مغالطہ میں مبتلا نہ ہونا چاہئے، کیونکہ گو زبان سے اس کے وہ یقیناً منکر ہیں لیکن عنقریب تمھیں بتایا جائے گا کہ ان کے قلوب اس کے قائل ہیں مگر اس طور پر کہ خود ان کو اس کا اندازہ نہیں ہے کہ ایک ایسی چیز کا وہ انکار کر رہے ہیں جس کے اقرار پر مضطر ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ دنیا کی جو چیزیں وجود کے بعد مختلف آثار و احکام کے مظاہر اور آئینہ بن جاتی ہیں جب بذات خود ان کو سوچا جائے، (یعنی وجود کا یا ان کے موجود ہونے کا خیال سامنے نہ ہو) تو اس وقت بعض لوگ ان کو ماہیت اور امکانی حقائق کے نام سے موسوم کرتے ہیں (یہ حکماء اور متکلمین کی اصطلاح ہے) اور بعض ان کو اعیان ثابتہ اور اسماء کونیہ کہتے ہیں (یہ صوفیہ کی اصطلاح ہے) اور وجود سے پہلے ان کی یہ شان یعنی باہم ایک دوسرے سے "ممتاز ہونا" اور وہی بات یعنی جب پائی جائیں گی تو فلاں فلاں خصوصیتوں کو ان کی ذات چاہے گی، اس کی تعبیر ثبوت کے لفظ سے کی گئی ہے پس ثابت ہوا کہ تمام امکانی حقائق کا وجود تو حادث ہے (یعنی نہ ہونے کے بعد پیدا ہوا ہے) اور موجود ہونے سے پہلے یقیناً ثبوت کی صفت ان کے لئے ثابت اور ان کی طرف منسوب ہوتی ہے۔

(عبقہ ۳)

ماہیتوں کیلئے (موجود ہونے سے پہلے) ثبوت کا جو دعوی کیا گیا ہے، بجائے خود یہ ایک بدیہی یا قریب بہ بدیہی دعوی ہے اس کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے، کہ ارباب دانش و خرد کے وہ سارے طبقات جنھیں علمی حلقوں میں اہمیت حاصل ہے اپنے اپنے مختلف اساسی نظریات کی بنیاد پر اس مسئلہ کے بہر حال قائل ہیں، اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے، مطلب یہ ہے کہ بنیادی باتوں

میں خواہ ان لوگوں میں جو کچھ بھی اختلاف ہو، لیکن نتیجہ کے لحاظ سے جب ان میں سے
ہر ایک نے اس کا اقرار کیا ہے (یعنی وجود سے پہلے ماہیتوں کے ثبوت کے سب قائل
ہیں) تو بنیادی اختلاف سے بجائے نقصان کے فائدہ ہی فائدہ ہے، کیونکہ ایسی صورتیں میں
یہی تو ہوتا ہے ایک ہی دعوی کے ثبوت میں گویا مختلف دلیلیں مہیا ہو جاتی ہیں اور اس سے
ظاہر ہے کہ دعوی کے ثبوت میں زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے، (اب میں ان مختلف طبقات
کے متعلق یہ بتانا چاہتا ہوں کہ اپنے اپنے قاعدہ کی بنیاد پر موجود ہونے سے پہلے ماہیتوں کے
ثبوت کا اقرار انھوں نے کس طرح کیا ہے۔

صوفیہ معتزلہ، اور اشاعرہ میں تو بعض حضرات نے صراحۃً اس کا دعوی کیا ہے اور
اس دعوی کے ثبوت میں جو دلائل انھوں نے قائم کئے ہیں، ان کی کتابوں میں بسط و تفصیل
کے ساتھ اس کا ذکر کیا گیا ہے، باقی ان لوگوں کے سوا ارباب فکر و نظر کی جو دوسری جماعتیں
ہیں تو کھلی ہوئی بات ہے کہ ہر پیدا ہونے والی چیز کے متعلق ان میں سے ہر ایک کا عقیدہ ہے
کہ اس کے موجود ہونے سے پہلے حق تعالیٰ کا علم اس کے ساتھ متعلق ہے (یعنی خدا ان
کو جانتا ہے) اور جاننے کا کم ازکم اتنا تو بہرحال مطلب ہونا چاہیے کہ جو چیز جانی گئی ہے وہ
جاننے والے کے سامنے دوسری چیزوں سے ممتاز ہے، ورنہ پھر علم اور جہل میں فرق ہی
کیا رہے گا۔ اس موقع پر خدا کے علم کے متعلق ثانی الذکر جماعتوں کی طرف سے جو یہ قصہ پیش
کیا جاتا ہے کہ پیدا ہونے سے پہلے ہر چیز کا علم حق تعالیٰ کو صرف اجمالاً تھا یعنی علم اجمالی
کا نظریہ (جو ان کی طرف منسوب ہے) تو اس سے بھی اس مقصد پر جو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں
کوئی مضر اثر نہیں پڑتا کیونکہ (کچھ بھی ہو موجود ہونے سے پہلے کا ساتی حقائق کا علم خدا میں
اجمالاً پایا جاتا ہو یا تفصیلاً) بہرحال ان میں ہر ایک نے اس خیال سے اپنے آپ کو بری
ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یعنی کسی مرتبہ میں بھی (العیاذ باللہ) خدا کے لئے کسی کے
نزدیک بھی جہل جائز نہیں ہے، ہر ایک کا یہی عقیدہ ہے کہ (قبل موجود ہونے کے بھی اشیاء
کو خدا اس طریقہ سے جانتا ہے کہ ان میں سے ہر چیز اس کے علم میں اپنے غیر سے ممتاز
ہے) یہ بات کہ علم الٰہی میں یہ چیزیں ممتاز نہ تھیں اس عقیدے سے ہر ایک پناہ مانگتا ہے

خواہ وہ علم کا کوئی سا بھی مرتبہ ہو (اجمالی ہو یا تفصیلی) علم اجمالی کا مطلب ان لوگوں کے نزدیک صرف اس قدر ہے، کہ تمام چیزیں جن کا علم خدا کو ان کی پیدائش سے پہلے ہوتا ہے یہ ایک ایسا علم ہے جس میں ان تمام چیزوں کے انکشاف کا مبدا اور منشا صرف ایک ہی چیز ہوتی ہے (یعنی خود خدا کی بسیط واحد ذات اپنے تمام مخلوقات کے انکشاف کا مبدء علم اجمالی میں ہوتی ہے' اجمالی کا لاحے کے یہی مطلب ہے ورنہ) باہم ایک معلوم کا علم الٰہی میں دوسرے معلوم سے ممتاز ہونا اس امتیاز کے متعلق اس مرتبہ میں بھی وہ اس کے قائل ہیں کہ انتہائی کمال کی شکل میں یہ امتیاز خدا کے نزدیک پایا جاتا ہے۔

باقی حکماء مشائیہ کی طرف علم الٰہی کے باب میں جو یہ نظریہ منسوب ہے کہ تمام پیدا ہونے والی چیزوں کی صورتیں خدا کی ذات میں پائی جاتی ہیں' جس کا مطلب یہی ہوا کہ ہر چیز پیدا ہونے سے پیشتر بھی اپنی اپنی ان ہی صورتوں کے مناسب میں ذات الٰہی میں پائی جاتی ہیں) اور موجود ہیں' پس ان میں باہمی امتیاز وجود سے الگ ہو کر کہاں پایا گیا، بلکہ علم الٰہی میں ان ہی چیزوں کو امتیاز حاصل ہوا جو موجود بھی ہیں) پس وجود سے پہلے اشیاء کے ثبوت کو علم الٰہی کے اس امتیاز سے جو ثابت کیا جاتا تھا وہ ثابت نہ ہوا) لیکن، میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض بھی یہاں وارد نہیں ہوتا کیونکہ یہ تو پہلے ہی کہا جا چکا ہے کہ (وجود سے پہلے اشیاء کے ثبوت کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے' اس وجود سے مراد وہ وجود ہے جو ثبوت کے بعد اشیاء سے متعلق ہوتا ہے' یعنی واقعہ آثار بالفعل جس وجود سے وابستہ ہیں' وہی وجود مراد ہے اور ظاہر ہے کہ صورتوں کے قالب میں اشیاء کے وجود کا علم الٰہی میں مشائیوں کے عقیدے کی رو سے جو دعویٰ کیا جاتا ہے یہ وہ وجود نہیں ہے (جس کے متعلق ہو جانے کے بعد شئے کے واقعی آثار کا بالفعل ظہور ہو جاتا ہے) پس یہ وجود جو صورتوں کے قالب میں ماہیتوں کے لئے ثابت ہے یہ وہی ثبوت ہے (جس کا دعویٰ واقعی وجود سے پہلے اشیاء کے لئے کیا جاتا ہے۔

تنبیہ

(وجود سے پہلے بھی ماہیتوں کے لئے ثبوت کا جو دعویٰ کیا جا رہا ہے) اس کے متعلق ایک بات سمجھ لینے کی یہ بھی ہے کہ ماہیت کے لفظ سے ہماری مراد صرف وہی ماہیتیں

نہیں ہیں، جنھیں (منطق کی اصطلاح) میں نوع کہتے ہیں، بلکہ ہر وہ مفہوم جس کے تصور کے ساتھ ہی دوسری چیزوں سے وہ ممتاز ہو جائے اور خاص آثار کا وہ مبدء نظر ہے۔

پس ماہیت سے یہاں مراد صرف یہی ہے، اور اس بنیاد پر "گورا آدمی" بھی ایک ماہیت ہے، اور "کالا آدمی" بھی ایک دوسری ماہیت ہے اسی طرح "لمبا آدمی" اور "ٹھگنا آدمی" یہ سب الگ الگ ماہیتیں قرار پائیں گی بلکہ ہر شخص کے لیے بھی اس بنیاد پر ایک خاص مستقل جداگانہ ماہیت ثابت ہوگی، اور راز اسکا یہ ہے کہ ہر ایسا مفہوم جو مرکب ہو، اس کے اجزار میں سے ہر جزو کو منجملہ دوسری ماہیتوں کے ایک خاص ماہیت قرار دیا جاتا ہے، اگرچہ ان اجزار کی ترکیب سے جو مرکب مفہوم حاصل ہوتا ہو، وہ اپنے مصداق کے لحاظ سے ایسا نہ ہو۔

عبقہ (۴)

"تعین اور تشخص کا مبدء و منشار" یہ ایک اصطلاح ہے جس کا اطلاق دو معنوں پر کیا جاتا ہے یعنی اپنے سوا ہر دوسری چیز سے ماہیت جس کی وجہ سے ممتاز ہو رہی ہو، ایک مطلب تو تشخص و تعین کے مبدء کا یہ ہے، مثلاً "کالا آدمی" ان آدمیوں سے جو کالے نہیں ہیں "کالے" کی وجہ سے ممتاز ہو رہا ہے، اور "گورا آدمی" گورے ہونے کی وجہ سے (پس کالا ہونا اور گورا ہونا بھی اس موقعہ پر تعین و تشخص کا مبدء قرار پائے گا) فلسفہ اولی کی اصطلاح میں تعین و تشخص کے اس مبدء کو "تشخص کی نشانیوں (امارت تشخص) کے نام سے موسوم کرتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ اشیار کے تشخص و تعین کی بنا امور پر مبنی ہوتی ہے ان ہی کو تشخص و تعین کا مبدء و منشار کہتے ہیں، لیکن کسی مخصوص شے کی وہ حالت جو موجود ہونے کے بعد اسے ثابت ہوتی ہی یعنی جب واقعی آثار اس شے کے اس پر طاری ہو جاتے ہیں تو شے کا یہ حال جس چیز کی وجہ سے اس حال سے ممتاز ہوتا ہے، جب وہ معدوم تھی تشخص و تعین کا مبدء بھی اس کو بھی قرار دیا جاتا ہے، اور یہ واقعہ ہے کہ حقیقی تعین شی کو جو حاصل ہوتا ہے، اس کا مبدء بھی چیز ہوتی ہے اور شے پر اس کے واقعی آثار بالفعل اسی مبدء تعین کی وجہ سے طاری ہونے لگتے ہیں اور یہی حال شے کو ان چیزوں سے ممتاز کرتا ہے جو معدوم ہیں، بلکہ خود اسی شے کا جو حال اپنے معدوم ہونے کی صورت میں اس حال سے بھی کیفیت اس شے کو ممتاز کرتی ہے، اسی وجہ سے شی اس قابل ہو جاتی ہے کہ دوسروں پر وہ اثر انداز بھی ہو اور دوسروں کے اثر کو قبول بھی کرے، نیز حدوث اور قدم کی صفت بھی اسی کی وجہ سے موصوف ہوتی ہے،

بہر حال تعین تشخص کے مبدئ کے ان دونوں اطلاقات اور معانی میں فرق کا پتہ اس وقت زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے، جب موجود ہونے والی شئے ان چیزوں میں ہو جنکی ماہیت صرف ایک ہی ہوا کرتی ہے (یعنی ماہیت کسی واحد فرد میں منحصر ہو) کیونکہ اس قسم کی ماہیت تعین وتشخص کے پہلے معنی کی محتاج نہیں ہوتی بلکہ اپنے متعین ہونے میں اسکو صرف اسی دوسرے معنی والے مبدء تعین کی ضرورت ہوتی ہے، اس مقام پر ہماری بحث کا تعلق تعین وتشخص کے جس مبدئ سے ہے وہ پہلا نہیں بلکہ دوسرے معنی والا مبدء تعین ہے۔
یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ کسی ماہیت میں چاہے لاکھوں لاکھ قیود ہی کا اضافہ کیوں نہ کیا جائے یعنی مبدء تعین وتشخص کے جو پہلے معنی تھے اس معنی والے تعین کا اضافہ ماہیت میں جس حد تک بھی کیا جائے حتی کہ قیود کو بڑھاتے بڑھاتے اس حد تک ماہیت میں تعین پیدا کر دیا جائے کہ فرد واحد میں منحصر ہو کر وہ رہ جائے جب بھی محض ان قیود کے اضافہ سے وہ کبھی موجود نہیں ہو سکتی، بلکہ ماہیت کے موجود ہونے کے لئے اسی دوسرے معنی والے مبدء تعین وتشخص کے اضافہ کی ضرورت ہے اور یہ ایک بالکل کھلی ہوئی واضح حقیقت ہے۔

عبقہ (۵)

مبدء تعین بمعنی ثانی کے متعلق یہ ناگزیر ہے کہ بجائے خود وہ کوئی متعین اور ایسی شئے ہو جو واقع میں پائی جاتی ہو، یعنے ماہیت کے وجود سے پہلے اس کا متعین اور متحقق ہونا ضروری ہے، ہم نے جو یہ دعوی کیا ہے (اس دعوی کے طرفین یعنی موضوع ومحمول کا جو صحیح تصور اپنے پاس رکھتا ہے وہ جانتا ہے، کہ ایسا ہونا قطعاً ضروری اور ایسی بات ہے جسے آدمی پہلی نظر میں سننے کے ساتھ ہی سمجھ سکتا ہے (یعنی اولیات میں سے ہیں) کون نہیں جانتا کہ جو چیز خود معدوم اور نیست محض ہو، اس کے ساتھ اب اسی قسم کی معدوم قیدوں کا اضافہ اگر کرتے چلے جائیں گے، تو جس چیز میں یہ قیدیں لگائی جائیں گی وہ کبھی موجود نہیں ہو سکتی، آخر نیستی میں نیستی کے اضافہ سے ہستی کا ظہور کیسے ہو سکتا ہے، اگر یہی بات ہوتی تو اس کا مطلب تو پھر یہ ہوگا کہ ہر وہ چیز جو حادث اور نو پیدا ہے وہ ازل سے موجود ہو، کیونکہ ہر قسم کے مفہومات خواہ وہ مرکب ہوں یا مفرد مطلق ہوں یا مقید یہ تو ماننا ہی پڑے گا کہ ثبوت تو ہر ایک کا ازل ہی سے ہے ورنہ (العیاذ باللہ) لازم آئے گا کہ (ان مفہومات کے علم سے) خدا کی ذات کسی زمانہ میں خالی بھی تھی اور خدا ان سے ناواقف تھا، حق تعالی کی ذات اس نقص سے پاک ہے، بہرحال دنیا میں وہی چیز تعین پذیر ہو سکتی ہے جس کے ساتھ مبدء تعین بمعنی ثانی متعلق ہو، اور اس مبدء تعین

کے لئے ضروری ہے کہ اس تعین پذیر شئے کے عدم کو ختم کر دے اور عدم نیستی کی تاریکی کا ازالہ کر کے اس شئے کے ظہور کا منشا بن جائے کھلی ہوئی بات ہے جو چیز خود کچھ نہیں ہے یعنی معدوم ہے اس بے چاری سے بھلا یہ بات کہاں سے بن پڑ سکتی ہے، مثلاً تلوار جو ایک آہنی جرم کا نام ہے معلوم ہے کہ اس کی شکل ایسی ہوتی ہے اس سے فلاں فلاں آثار ظاہر ہوتے ہیں، نیزے اور چھری سے وہ ایک علیحدہ اور جداگانہ ہتھیار ہے، اب اگر آپ تلوار کے مفہوم میں قیود کا اضافہ شروع کر دیجئے، مثلاً کہئے کہ زید کی تلوار جو فلاں مقام کی ہے اور فلاں زمانہ میں بنی ہے اسی طرح ہزار ہا ہزار قیدوں کو بڑھاتے چلے جائیں۔ لیکن کیا صرف ان قیود کے اضافہ سے تلوار موجود ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ لوہے کا کوئی ایسا ٹکڑا جو دنیا میں موجود ہو متعین ہو جب تک اس ٹکڑے کے ساتھ تلوار کے اس مفہوم کا تعلق پیدا نہ ہوگا اسوقت تک تلوار قطعاً موجود نہیں ہو سکتی (اور لوہے کے اسی ٹکڑے کو تلوار کا مبدء تعین یعنی تانی قرار دیا جاتا ہے) دراصل تعین و تشخص کے مبدء کے جو یہ دوسرے معنی ہیں، اسی معنی کی بنیاد پر اس مبدء تعین کو وجود کہتے ہیں، یعنی وہ وجود جس کی وجہ سے شئے موجود ہوتی ہے)[1] اس اصطلاح کو خوب اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے تاکہ مسئلہ وحدت الوجود کا جو مطلب ہے وہ سمجھ میں آ جائے۔

عبقہ (٦)

ماہیت کا تعین پذیر ہونا اس کا مطلب یہ ہے کہ مبدء تعین (یعنی ما بہ الموجودیت والے وجود اور ماہیت کے درمیان ایک ایسا تعلق جب پیدا ہو جاتا ہے جسکی وجہ سے ماہیت کے خصوصی آثار اس پر مترتب ہونے لگے تو اس وقت کہا جاتا ہے کہ ماہیت تعین پذیر ہو گئی مثلاً انسان ایک ماہیت ہے اب اس کے تعین پذیر ہونے کا مطلب یہی ہے کہ انسان میں اور گوشت پوست چربی، ہڈی کے اس مجموعہ میں ایک ایسی نسبت پیدا ہو گئی جس کی وجہ سے انسانی آثار و خواص کا ظہور ہونے لگا اسی طرح گوشت و پوست (جو خود بھی منجملہ ماہیتوں کے ایک ماہیت ہے) اس کے تعین پذیر ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں اور اس علقہ (لوتھڑے) میں تعلق پیدا ہو جائے جس سے متعلق ہونے کے بعد

---

[1] اصطلاحاً وجود کے دو معنی ہیں، ایک تو اس ذہنی مفہوم کی تعبیر وجود سے کی جاتی ہے، جو موجودات کو دیکھ کر انسان کے ذہن میں حاصل ہو کے! "معنی مصدری والا وجود" اسی کی تعبیر ہے، اور وجود سے مراد کبھی وہی چیز ہوتی ہے جس کا مصنف نے یہاں تذکرہ کیا ہے اس کو "وجود ما بہ الموجودیت" کہتے ہیں یعنی جس چیز کی وجہ سے شئے موجود ہوتی ہے ۱۲۔

گوشت و پوست کے آثار و خواص کا اس سے ظہور ہونے لگے، اسی طرح آگے بڑھتے جاؤ تا اینکہ
بات آخر میں عناصر تک پہونچ جائے گی یعنی علقہ کا تعین نطفہ کے تعلق سے، نطفہ کا تعین انسان
کے تولیدی مادے سے، تولیدی مادے کا تعلق خون سے، خون کا تعلق اس غذائی مجموعہ سے جسے آدمی
کھا جاتا ہے اور غذائی مجموعہ بہر حال مٹی پانی ہوا، حرارت جیسے عناصر کے تعلق سے تعین پذیر ہوتا ہے
یہاں تک تو ہر شخص کا مشاہدہ پہونچ سکتا ہے، باقی اس کے بعد جو سلسلے ہیں وہ حواس سے غائب
ہیں ان کا پتہ یا کشف سے چلایا جاسکتا ہے یا نظر و فکر کی قوت سے، (رہ گئی یہ بات کہ مبدء
متعین اور ماہیت میں جو یہ نسبت پیدا ہوتی ہے اس نسبت کی نوعیت کیا ہے، تو کامل غور و خوض
اور صحیح تلاش و تحقیق سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ انتزاعی امور کا جو تعلق اپنے منشاؤں سے
ہوا کرتا ہے (مثلاً فوق ہونا ایک انتزاعی امر ہے جیسے آدمی کا ذہن اس کے منشار ایمان سے حاصل
کرتا ہے، پس یہی نسبت مبدء تعین اور ماہیت میں اس وقت پیدا ہو جاتی ہے، جب سمجھا جاتا ہے کہ
ماہیت متعین پذیر ہوگئی یعنی مبدء تعین کا ایسے حال میں آجانا جس کے بعد اس ماہیت کا حصول
اور انتزاع مبدء تعین سے ہونے لگے بس یہی ماہیت کے تعین پذیر ہونے کا مطلب ہے، جس سے
معلوم ہوا کہ واقعی آثار جن کا ظہور ماہیت کے تعین پذیر ہونے کی صورت میں ہونے لگتا ہے۔ ان
آثار کا اصلی مبدء اور حقیقی سرچشمہ درحقیقت مبدء تعین ہی ہوا کرتا ہے مگر بایں شرط کہ یہ مبدء تعین اس
ماہیت کے انتزاع کا منشار بن چکا ہو، پس (ان آثار سے ماہیت کے تعلق کے فقط اس قدر معنی
ہیں کہ ان آثار کے صدور و ظہور کی شرط ماہیت ہے، (یعنی جب تک مبدء تعین ماہیت کے انتزاع
کا منشا نہ بنے گا اس وقت تک اس ماہیت کے آثار کا ظہور بھی مبدء تعین سے نہیں ہو سکتا اس لئے
ماہیت ان آثار کے ظہور کی شرط بھی ہے اور ان کا منشا بھی یہی ماہیت ہے، یہ ذرا باریک بات
ہے یعنی کسی شئے کا آثار کے ظہور کا مبدء و سرچشمہ ہونا یہ اور بات ہے اور ان ہی آثار کے انتزاع کا منشا
ہونا یہ دوسری بات ہے، چاہیئے کہ آثار کے مبدء میں اور منشار میں جو یہ فرق ہے اس کو خوب اچھی طرح
سے ذہن نشین کر لو، میں نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ مبدء متعین سے ماہیتوں کے تعلق کو وہی نوعیت
ہوتی ہے جو انتزاعی امور اور ان کے منشا کے باہمی نسبت کی ہے یہ ظاہر یہ کچھ عجیب سی بات
معلوم ہوتی ہے لیکن واقعہ یہی ہے جو شبہے اور وسوسے اس سلسلے میں ہو سکتے ہیں ان کا تعلق فقط

وہم سے ہے مثلاً کسی کا وہم اگر یہ شبہ پیدا کرے کہ دنیا میں بکثرت ایسی چیزیں ہیں جنھیں انتزاعی امور میں شمار کرنا واقعہ کے خلاف ہے مثلاً رنگوں کا جو حال ہے یا جسم کے لئے سطح کی صفت جو ثابت ہوتی ہے (کہ رنگ کا تعلق کپڑوں کے ساتھ مثلاً اس قسم کا نہیں ہے جیسے فوقیت کا تعلق ایمان سے ہے یعنی ایمان سے فوقیت کے مفہوم کو اسی وقت حاصل کیا جاسکتا ہے جب اس مفہوم کا سوچنے والا بھی موجود ہو بخلاف رنگ کے کہ کوئی سوچے یا نہ سوچے کپڑوں میں رنگ بہر حال پایا جائیگا) یعنی جن امور کی حیثیت انضمامی امور کی ہے ان کے متعلق انتزاعی ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے تو اس شبے کا ازالہ چاہئے کہ حسب ذیل تقریر سے کرو۔ یعنی یہ پوچھو کہ جن صفات کا نام انضمامی امور رکھا گیا ہے (اور سمجھا جاتا ہے کہ ان کا وجود سوچنے والوں کے سوچنے اور حاصل کرنے پر موقوف نہیں ہے مثلاً یہی رنگ اور کپڑے کی مثال میں رنگ کو کپڑے کی انضمامی صفت لوگ جو قرار دیتے ہیں) تو میں کہتا ہوں کہ (مثلاً سفید کپڑا یہ کیا ہے) ایک **ھو** ئیت (کپڑے کے متعین وجود کی ایک شکل ہے) اب اگر اس کی تحلیل کی جائے گی تو اس میں دو چیزیں برآمد ہوں گی سفید رنگ اور کپڑا جسکا مطلب یہی ہوا کہ وہ ایک ترکیبی زوج ہے (یعنی دو چیزیں سفیدی یا سفید رنگ کی ماہیت میں اور مبدء متعین یعنی کپڑے میں باہمی تعلق جو پیدا ہوا اسی سے سفید کپڑے کی ہویت حاصل ہوئی) اب سوچو کہ کپڑے سے تعلق پذیر ہونے سے پہلے سفید رنگ ہونے کا مفہوم کیا تھا؟ کیا آدمی اپنے حواس سے اس مفہوم کو حاصل کر سکتا تھا؟ پھر اب جو چیز محسوس ہو رہی ہے وہ کیا ہے؟ دراصل کپڑے کی ایک مخصوص ہویت ہے یعنی اسکی ایک ایسی ہویت اور شخصیت جس سے دیکھنے والوں کی نگاہ میں انتشار و تشویش پیدا ہونے لگتی ہے تب اسوقت یہی کپڑا سفید رنگ کے مفہوم کے حصول اور انتزاع کا منشا بن جاتا ہے (یہ ذرا گہری بات ہے دماغ پر سمجھنے کے لئے زیادہ زور دینے کی ضرورت ہے چاہئے کہ غفلت سے اس باب میں کام نہ لو)

عبقہ (۷)

مبدء تعین کے ساتھ ماہیت کا جو تعلق پیدا ہوتا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے ماہیت تعین پذیر ہو جاتی ہے تو اس تعلق کا کیا مطلب ہے؟ کیا ماہیت اپنے موجود ہونے سے پہلے ثبوت کے جس درجہ میں ہوتی ہے اس درجہ سے نکل کر مبدء تعین سے چپک جاتی ہے (مثلاً کرسی ایک ماہیت ہے لکڑی اس کا مبدء متعین ہے تو وہی کرسی جس کا تصور بڑھئی اور نجار کے ذہن میں ہوتا ہے وہی ذہنی کرسی ذہن سے باہر نکل کر لکڑی کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے؟ ظاہر ہے کہ واقعہ کی یہ صورت قطعاً نہیں ہے) آخر ایک نجار اپنے ذہن میں تخت بنانے کے لئے

اس کی ایک صورت متعین کرتا ہے، طے کرتا ہے کہ اس تخت کا طول اتنا ہوگا عرض اتنا ہوگا۔ جس چیز سے یہ تخت بنایا جائیگا وہ فلاں چیز ہوگی، صورت اس کی یہ ہوگی شکل یہ ہوگی رنگ یہ ہوگا" ان ساری باتوں کو طے کرنے کے بعد وہ کسی لکڑی کو اٹھاتا ہے، اور اپنے سلیقہ کے مطابق اس لکڑی میں تراش و خراش کے عمل کو جاری کرتا ہے۔ تا اینکہ جس چیز کو اس نے اپنے ذہن میں طے کیا تھا، وہی ایک واقعی اور حقیقی رنگ اختیار کر کے اس کے سامنے موجود ہو جاتی ہے گویا جو کچھ اس نے فرض کیا تھا وہ واقعہ بن جاتا ہے، اور بننے سے پہلے جس تخت کا صرف ثبوت تھا وہی اب وجود کا قالب اختیار کر کے موجود ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ تخت کے بننے کی اس شکل میں یہ تو نہیں ہوتا کہ نجار (بڑھئی) کے ذہن میں تخت کی جو عقلی صورت اور کلی ماہیت تھی وہی نجار کے ذہن سے باہر نکل کر لکڑی کے ساتھ ہم کنار و ہم آغوش ہو گئی یعنی اس تخت کے ثبوت نے وجود کا قالب اختیار کر لیا، قطعی مشاہدہ کے خلاف یہ بات ہے، بلکہ تخت بننے کا مطلب اس وقت بھی ہوتا ہے کہ لکڑی نے (نجار کی عملی نجاری کی بدولت) ایک ایسی حیثیت اختیار کر لی کہ اب اس سے (اسی ذہنی ماہیت جس کا ثبوت نجار کے ذہن میں تھا) اسی کا ایک حصہ اور ایک فرد اس لکڑی سے منتزع ہونے لگا، (یعنی ہر دیکھنے والے کے ذہن میں اب اس لکڑی کے بجائے کرسی یا میز وغیرہ کے تخت کا مفہوم حاصل ہونے لگا) در اصل یہی وجہ ہے جو کہنے والے کہتے ہیں کہ ان تمام چیزوں سے جن سے کسی شئے میں تشخص و تعین پیدا ہوتا ہے جب کسی ماہیت کو مجرد اور پاک کر لیا جاتا ہے تو یہ مجرد اور پاک ہونے والی شئے شئے کی اصل ماہیت کے مطابق ہو جاتی ہے۔ بہر حال (گذشتہ بالا تخت سے یہ بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ مثلاً تخت کے بننے کی جو مثال دی گئی اس میں) چار چیزیں یہاں پیدا ہوتی ہیں، ایک تو خود حقیقت کی اپنی ذات (یعنی تخت کی ماہیت) دوسری چیز ایسی حقیقت اور ماہیت کا وہ حصہ جو مبدء تعین سے منتزع ہوتا ہے (یعنی تخت کی وہ محسوس ہیئت و شکل جو لکڑی میں پیدا ہو گئی، تیسری چیز مبدء تعین (یعنی لکڑی جس سے تخت تیار ہوا) اور چوتھی چیز مبدء تعین کی وہ حیثیت جس کی وجہ سے وہ (حقیقت تخت کے ایک خاص حصہ اور فرد) کے انتزاع منشار بن گیا (اب اسی تمثیل کو پیش نظر رکھ کر ہم چند اصطلاحات مقرر کرتے ہیں) حقیقت (جیسے تخت کی مطلق ماہیت، اس کا نام تو ہم اسمار کونیہ اور اعیان ثابتہ کہتے ہیں[1] اور لکڑی پر تخت کی جو خارجی شکل و صورت طاری ہو گئی جس کا نام حصہ تھا تمام حقائق کے لئے جو اس قسم کے حصے پیدا ہوتے ہیں ہم ان حصوں کی تعبیر ظلال کے لفظ سے کریں گے[2] اور جس لکڑی کی وجہ سے تخت کا یہ حصہ تعین پذیر ہوا، یعنی مبدء تعین ہم اسکو قیوم کے نام سے موسوم کریں گے (یعنی ماہیتوں کے قیام و تعین کی اصلی وجہ وہی ہے وہی ان حصوں کو خارج میں تھامے ہوئے اور ان کو قرار عطا کئے ہوئے ہے) اسلئے اس کا نام قیوم ہے، اور لکڑی ہی نجار کے عمل کے بعد تخت کے اس خاص حصے کے انتزاع کا منشار جو بن گئی اسی کا نام "ہویت" رکھا گیا ہے یعنی ماہیت

---

[1] پہلی اصطلاح یعنی اسمار کونیہ کی اصطلاح یہ مجدد الف ثانی کی اصطلاح ہے، اور دوسری اصطلاح اعیان ثابتہ والی یہ شیخ اکبر کی اصطلاح ہے ۱۲

[2] یہ شیخ مجدد الف ثانی کی خصوصی اصطلاح ہے، ان کے کلام کے سوا کسی دوسرے کے کلام میں نہ یہ تحقیق ہی پائی جاتی ہے، ورنہ یہ اصطلاح یہ بات کہ عالم ایک قسم کی ظلی ہستی ہے، ایسی ظلی ہستی جو خدا کا غیر ہے باوجود اس کے ہر ممکن ہستی جس وجہ سے ممکن ہستی بنی ہے وہ صرف اللہ ہی کی ذات ہے۔ مجدد الف ثانی کے اس نظریہ کی بنیاد اسی اصطلاح اور تحقیق پر مبنی ہے ۱۲ منہ۔

کی ہویت کا لفظ جب بولا جائے گا تو اس وقت مبدء تعین کی یہی حیثیت مراد ہوگی، یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ فلسفہ الٰہی والے ماہیت کے اجزاء کی تعبیر مقومات کے لفظ سے کرتے ہیں مثلاً حیوان و ناطق ان کو انسان کے مقومات میں شمار کیا جاتا ہے لیکن یہ اور بات ہے اور ماہیت کیلئے کسی شئے کا قیوم ہونا یہ دوسری بات ہے چاہیئے کہ مقوم اور قیوم کے اس فرق کو اچھی طرح دل میں جمالیں، تاکہ آئندہ دماغی الجھنوں کی پریشانیوں میں نہ مبتلا ہونا پڑے۔

عبقہ (۸)

جعل مرکب و جعل بسیط کی بحث | جعل مرکب اور جعل بسیط (جو امور عامہ کے مباحث میں ایک مشہور بحث ہے جیسا کہ معلوم ہے ارباب فکر و نظر میں اس مسئلہ کے متعلق بڑی طول طویل بحثیں چھڑی ہوئی ہیں، اور اسی بحث سے عدم اور نیستی کے معنی کے تعین میں بھی جھگڑا پیدا ہوگیا، بہر حال جعل (یعنی بنانے والے نے دنیا کی چیزوں کو جو بنایا ہے تو اس کے بنانے کی کیا جعل کی کیا نوعیت کیا ہے یہی سوال ہے جواب میں بعض تو یہ کہتے ہیں کہ قیوم کے ساتھ کسی حقیقت کو جوڑ دینا بھی جاعل اور بنانے والے کا کام جعل میں یعنی دنیا میں ہوتا ہے بالفاظ دیگر حقیقت اور حقیقت کے قیوم میں ربط و تعلق کا پیدا کرنا اسی کو جعل کہتے ہیں) اسی طرح کسی حقیقت کے معدوم ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہی ارتباط و تعلق جو حقیقت میں اور حقیقت کے قیوم میں پیدا ہوگیا تھا، اُسے توڑ دیا جائے گویا اس نسبت کا ٹوٹنا بھی اس حقیقت کا معدوم ہونا ہے، دوسرا گروہ وہ ہے جس کا خیال ہے کہ خود ماہیت کو نیستی کے دائرے سے نکال کر ہستی کے صحن خانہ میں جلوہ گر کرنا بھی جعل کا یعنی کسی ماہیت و حقیقت کے بنانے کا مطلب ہوتا ہے، ایسی صورت میں حقیقت کے معدوم ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ خود اس حقیقت کی ذات تمامہ اور مفقود ہو گئی، ایک جماعت (جس کے سرگروہ صدر الدین قونوی صوفی ہیں) ان کا خیال یہ ہے کہ جعل کے مسئلہ میں جو یہ جھگڑے ہیں، ان کی بنیاد اس مسئلہ پر مبنی ہے، کہ معدومات کے لئے موجود ہونے سے پہلے کسی قسم کے ثبوت کا دعویٰ صحیح ہے یا نہیں، پس جو پہلی بات کے قائل ہیں، یعنی معدومات کے ثبوت کے قائل ہیں وہ تو جعل کی تفسیر وہی کرتے ہیں جو پہلے بیان کی گئی (یعنی قیوم کے ساتھ حقیقت کو مربوط کرنا) اور جو دوسری بات کے قائل ہیں یعنی کہتے ہیں کہ موجود ہونے سے پہلے معدومات کیلئے کسی قسم کے ثبوت کا دعویٰ بے معنی دعویٰ ہے وہی جعل کی دوسری تفسیر کرتے ہیں (یعنی نیستی کے دائرے سے ہستی کے میدان میں حقیقت کو لے آنا ہی جعل ہے) (اسی سلسلہ کی عجیب بات یہ ہے کہ ان جھگڑوں سے متاثر ہو کر بعض بڑے لوگوں نے چاہا ہے کہ ماہیتوں کے جعل کا سرے سے انکار کر دیا جائے (جس کا مطلب یہی ہوا کہ گویا یعنی ماہیتیں دنیا میں موجود ہیں انھیں العیاذ باللہ بنانے والے نے بنایا ہی نہیں ہے) لیکن اس بندۂ ضعیف کے خیال میں اس دعویٰ کا کوئی صحیح مطلب معلوم نہیں ہوتا، اسی طرح موجود ہونے سے پہلے ماہیتوں کے ثبوت کا انکار بھی میرے نزدیک جیسا کہ عرض کر چکا ہوں قابل نفرت زبردستی کی بات اور برے قسم کا شکار ہے جس کی تفصیل پہلے گذر چکی پھر جن حضرات نے ماہیتوں کے جعل کا انکار کرنا چاہا ہے، اور اپنے اس انکار کی توجیہ میں دلائل قائم کرنے کی جو زحمتیں انھوں نے برداشت کی ہیں میرے خیال میں یہ بھی ایک لاحاصل جھگڑا اور بے نتیجہ سی بات ہے، فیصلہ کی بات اس سلسلہ میں

جو کچھ بھی ہو سکتی ہے جیسا کہ حق تعالیٰ نے میرے سست ذہن پر کھولا ہے، وہ یہی ہے یعنی پہلے بھی یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ
کسی ماہیت کے بنانے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ ثبوت کے مرتبہ سے بجنسہ اسی ماہیت کو نکال کر وجود کے دائرہ میں لایا جاتا ہے
اور ماہیت کے قیوم سے اسی کو جوڑ دیا جاتا ہے، اسی طرح ماہیت کے معدوم ہونے کا مطلب بھی یہ نہیں ہوتا کہ قیوم سے جو رشتہ
اسکا پیدا ہو گیا تھا اسے توڑ کر ثبوت کے مرتبہ میں اس ماہیت کو واپس کر دیا جاتا ہے بلکہ کسی ماہیت کے بنانے اور اسکے مجعول و
مصنوع ہونے کا حکم اس وقت لگایا جاتا ہے جب اس ماہیت کے ظل کو بنانے والا بناتا ہے، یعنی یہ نہیں ہوتا کہ خود ماہیت کو بنانے
والا ظل بنا دیتا ہے بلکہ بنانے کے وقت اس ماہیت کا کوئی ظل (یعنی حصہ) پردۂ نیستی و عدم سے پیدا ہو جاتا ہے اسی طرح ماہیت کے معدوم
ہونے کا حکم اسوقت لگایا جاتا ہے جب وہی پیدا ہونے والا ظل اور حصہ ناپید ہو کر معدوم ہو جاتا ہے، بس یہی واقعہ پیش آتا ہے یہ نہیں
ہوتا کہ قیوم سے ظل ٹوٹ کر الگ ہو جاتا ہے اور جس ماہیت کا وہ ظل ہوتا ہے اسکے ساتھ جا کر وہ مل جاتا ہے، آخر دیکھو لوہے کا ایک ٹکڑا جسے تلوار
ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے (یعنی وہ تلوار بن جاتا ہے) اب اگر اس میں تغیر واقع ہو یعنی بجائے تلوار ہونے کے لوہے کا یہ ٹکڑا
کچھ اور چیزیں بن جائے تو اس وقت ظاہر ہے کہ لوہا (جو تلوار ہونے کی اس صفت کا قیوم ہے) اس سے تلوار ہونے کی یہ صفت زائل
ہو کر معدوم ہو جاتی ہے واقعہ صرف اسی قدر پیش آتا ہے یہ تو نہیں ہوتا کہ یہ لوہے کے اس ٹکڑے سے تلوار ہونے کی یہ صفت جدا ہوتی
ہے اور جدا ہو کر تلوار کی اس ذہنی صورت میں جا کر سما جاتی ہے جسے لوہار اپنے ذہن میں تلوار بنانے سے پہلے سوچتا ہے بہرحال موجود بننے
کے وقت ماہیتوں کے ساتھ جو واقعہ پیش آتا ہے وہ صرف یہی ہے کہ ماہیتوں میں اور ان کے قیوم میں ایک خاص قسم کا ربط اور رشتہ
پیدا ہو جاتا ہے اور یہ ربط و رشتہ کیا ہوتا ہے؟ یہی کہ ماہیتوں کے ظلال قیوم کے وجود میں حدوث پذیر ہو جاتے ہیں یعنی پیدا ہو جاتے ہیں اور
یہی نسبت جب ٹوٹ جاتی ہے تو یہ ماہیتوں کے عدم کا حال ہوتا ہے یعنی ماہیت معدوم ہو جاتی ہے، ظاہر ہے کہ اس رشتے اور ربط کے
ٹوٹنے کا مطلب اسکے سوا اور کچھ نہیں ہوتا کہ ماہیتوں کے یہ ظلال بذات خود ناپید ہو جاتے ہیں ان کی ذات مفقود ہو جاتی ہے، باقی جو لوگ اسکے
قائل ہیں کہ قیوم اور ماہیتوں کے ظلال میں جو تعلق و ربط پیدا ہوتا ہے، اسی تعلق و ربط کی پیدائش اور تحقق اور اس کا پایا جانا ہی ماہیتوں کا مجعول و
مخلوق ہوتا ہے اور اس ربط و تعلق کا ازالہ بھی ماہیتوں کے معدوم ہونے کے معنی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے حضرات یہی کہیں گے کہ مجعول اور
مخلوق ماہیت ہی ہوتی ہے اور ایسی صورت میں یقیناً جعل کو مرکب ہی ماننا پڑے گا اور یہ جو قائل ہیں کہ شئے کا پیدا ہو جانا یہی اس شئے کے مجعول ہو
اور بننے کا مطلب ہے، تو وہ یقیناً ظل ہی کو مجعول قرار دیں گے، اور ایسی صورت میں ان کو جعل بسیط ہی کا دعویٰ کرنا پڑیگا ان کو ماننا پڑیگا کہ شئی کا
معدوم ہونا اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ اس شئے کی ذات غائب و ناپید ہو گئی خلاصہ یہ ہے کہ امکانی حقائق جب پیدا ہو جاتے ہیں تو ظل کے
لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو ماننا پڑے گا کہ جعل کا عمل جاعل سے جو ظاہر ہوتا ہے وہ بسیط ہوتا ہے یعنی ظل کو عدم سے وجود کے دائرہ میں لے آنا
بس یہی ایک کام بنانے کا جاعل کرتا ہے، اور یہی بنانے اور جعل کا یہ عمل اسکے بسیط ہونے کا مطلب ہے لیکن بجائے ظل کے اگر جعل کے اس عمل کو خود
ماہیت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اسوقت نظر آئیگا کہ بنانے کا کام جاعل نے جو کیا وہ مرکب عمل تھا یعنی ماہیت کے ظل کو قیوم کے ساتھ اس نے
جوڑا گویا دو چیزوں میں اس نے ربط پیدا کیا اسی لئے جعل کے اس عمل کو اس نقطہ نظر سے مرکب کہنا پڑے گا (میں نے یہ جو خلاصہ بحث کا
بیان کیا اس پر غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جعل بسیط و مرکب کے یہ سارے جھگڑے صرف لفظی جھگڑے ہیں یعنی نزاع لفظی کے سوا یہ نزاع اور

له میرا اشارہ ان الفاظ سے شیخ محی الدین شیخ اکبر اور ان کے ماننے والوں کی طرف نہیں، اس بنا پر ان لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ عالم بجنسہ خدا کا علم ہے اور خدا
سے معلوم بجنسہ اصلی ذات ہیں یہ سارے حقائق جن کا خدا کو علم ہے ان میں اور خدا کی ذات میں ایک خاص نسبت پائی جاتی ہے یہی نسبت جس کی کیفیت جسکی کیفیت کچھ معلوم ہے لیکن یہی نسبت جب ان معلومات
میں اور خدا کی ذات میں قائم ہو جاتی ہے تو ان معلومات کو عالم کے نام سے موسوم کر دیا جاتا ہے بس معلوم ہوا کہ عالم خدا کے علم کے سوا کوئی اور چیز نہیں ہے خارج میں اللہ تبارک و تعالیٰ کے سوا کوئی دوسری
چیز موجود نہیں ہے۔ امکانی حقائق سو انھوں نے تو وجود کی بو بھی نہیں سونگھی ہے ۱۲ منہ۔

کچھ نہیں ہے، اور اسی سے ان لوگوں کے قول کا مطلب بھی معلوم ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ اعیان نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی ہے (یعنی اعیان سے مراد ظل نہیں بلکہ ماہیت ہے جس کا ظل دراصل قیوم سے متعلق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ماہیت کبھی وجود سے متعلق نہیں ہوتی بلکہ اس قسم کے جھگڑے یعنے بعض کہتے ہیں کہ یہ امکانی عالم (جو ہمارے سامنے موجود ہے اس کی ذات تو معدوم ہے لیکن اس کا اثر موجود ہے، یا بعض کہتے ہیں کہ اسمار کے یہ ظل ہیں، یا یہ قول کہ عالم دراصل خود قیوم ہی ہے، لیکن مقید ہونے کی حیثیت سے یعنی مطلق ہونے کے اعتبار سے تو وہ قیوم ہے اور وہی قیوم جب قیود سے مقید ہو جاتا ہے تو اسی کا نام عالم ہوتا ہے۔

یہ سارے جھگڑے رگڑے بھی صرف لفظی ہیں اور اس پر مبنی ہیں کہ عالم کا لفظ جو بولا جا رہا ہے اس سے مراد ہر ایک کی وہ نہیں ہے جو دوسرے کی ہے، مراد کے دریافت کرنے سے پہلے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں واقعی نزاع ہے لیکن ہر ایک کی جو غرض عالم کے اس لفظ سے ہے جب وہ معلوم ہو جاتی ہے تو ثابت ہوتا ہے کہ صرف لفظ پر یہ سارا جھگڑا مبنی تھا۔ اور اسی کے بعد ان میں مصالحت کی صورت پیدا ہو جاتی ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عالم امکان سے اگر امکانی حقائق مراد ہیں تو اس میں شک نہیں کہ ان حقائق کی اصل ذات یقیناً معدوم ہے صرف ان کا اثر دنیا میں موجود ہے اور اگر امکانی حقائق نہیں بلکہ عالم امکانی سے مقصود ان ہی حقائق اور ماہیتوں کے وہ حصے ہیں، جو قیوم سے منتزع ہو رہے ہیں پھر اس وقت بلاشبہ یہی ماننا پڑے گا کہ اسمار کو یہ یعنی ان ماہیتوں کے ظلال ہی کا نام عالم ہے، اور خاص خاص آثار و خواص کے ظہور کی جو چیزیں سرچشمہ اور مبدء بنی ہوئی ہیں ان ہی کا عالم امکانی نام رکھا گیا ہے، اگر یہ مراد ہے تو اس وقت بلاشبہ قیوم ہی بجنسہ عالم امکانی مصداق قرار پائے گا، مگر بایں شرط کہ قیوم کے ساتھ ماہیتوں کے ساتھ ظلال کا تعلق پیدا ہو گیا ہو۔

اور سچ تو یہ ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق اختلافات جن بڑے بڑے بزرگوں کی طرف منسوب ہیں، (اصل حقیقت کے معلوم کر لینے کے بعد یہی کہنا پڑتا ہے) کہ ان میں ایسے جھگڑوں کا پیدا ہونا قطعاً مناسب نہ تھا۔ کہ یہی لوگ اسلام کے راہ نما اور قائد ہیں اور ارباب معرفت کے بھی حضرات ائمہ اور پیشوا ہیں،

تنبیہ: فائدہ کی ایک بات یہاں یہ ہے کہ ظلال کی تفسیر گذشتہ بالا عبارتوں میں حصہ کے لفظ سے جو کی گئی ہے، تو اس سے مراد وہ اصطلاحی حصہ نہیں ہے جو ارباب فن معقولات میں مشہور ہے جس کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ ماہیت کا حصہ ہے عام ہونا واجب و ضروری ہے کیونکہ اگر حصہ سے ہماری

مراد یہی ہو گی تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ایسی ماہیت جو کسی فرد واحد میں منحصر ہو کر رہ گئی ہو اس کے لئے ظل نہیں ہو سکتا۔

بہر حال ایسا فرد جس کا تعین اور جس کا وجود اپنے منشار انتزاع کے وجود اور تعین سے وابستہ ہو، بس حصہ سے ہماری مراد یہاں کل یہی ہے، خواہ اب یہ حصہ ماہیت کے مساوی ہو، یا ماہیت سے خاص ہو، لیکن ہماری اصطلاح خاص کی بنیاد پر وہ بہر حال حصہ ہے۔

عبقہ (۹)

چند چیزوں میں مشترک آثار اگر پائے جاتے ہوں (مثلاً سب سے گرمی کا یا سب سے سردی کا اثر ظاہر ہو) تو یہ اس بات کی دلیل ہو گی کہ ان آثار کا مبدء ان سب چیزوں میں قطعاً مشترک ہے آخر لوگوں نے جب یہ دعویٰ کیا ہے کہ لوازم کے اتحاد سے ثابت ہوتا ہے کہ ملزومات میں بھی اتحاد کا ہی اور لوازم کے اختلاف سے ملزومات کے اختلاف کو سمجھا جاتا ہے (تو جو دعوی میں نے کیا ہے وہ بھی تو اسی مسلّمہ پر مبنی ہے، بلکہ میرا خیال تو یہ ہے کہ آثار کے مشترک ہونے کی صورت میں مبدء کا مشترک ہونا ایک ایسا واقعہ ہے جس کے ثبوت کے لئے دلیل کی حاجت بھی نہیں ہے) بلکہ ایک فطری بات ہے، آخر سوچنا چاہئے کہ جنس، فصل، نوع، مادّہ، صورت وغیرہ کے اشتراک کا یقین آثار ہی کے اشتراک سے تو کیا جاتا ہے، اور مشہور شبہہ جس کا نام شبہ افتخار الشیاطین ہے، اس شبہ کے ازالہ کی شکل اس کے سوا اور کیا ہے، کہ اسی قضیہ کے متعلق (یعنے آثار کا اشتراک مبدء کے اشتراک پر دلالت کرتا ہے) اس کے متعلق بداہت کا دعویٰ کر کے اس شبہ کو باطل کیا جائے یہی لوگوں نے کیا بھی ہے، اس کے سوا اور وہ کر ہی کیا سکتے تھے[1]

---

[1] شبہ افتخار الشیاطین کے الفاظ سے مصنف نے مشہور اسرائیلی (یہودی) حکیم سعید بن منصور جسے عام لوگ ابن کمونہ کہتے تھے اشارہ کیا ہے سمجھا جاتا تھا کہ مذہب اور خدا کے دشمنوں اور شیطانوں کا یہ شبہ سرمایہ افتخار ہے، شبہ کی تقریر یہ ہے کہ خدا کی توحید کو فلسفی حکما اپنی کتابوں میں جن دلیلوں سے ثابت کرتے تھے ان میں ایک دلیل یہ بھی قائم کی گئی ہے کہ بجائے ایک کے واجب الوجود کو اگر دو مانا جائے تو ظاہر ہے کہ واجب الوجود ہونے میں دونوں کی ذات مشترک ہی ہو گی، پس وہ چیز جس کی وجہ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہو گا یقیناً کوئی ایسی چیز ہی اس کو ہونا چاہئے، جو ایک میں پائی جاتی ہو، اور دوسرے میں نہ پائی جاتی ہو، ورنہ امتیاز کے پھر معنی ہی کیا ہوں گے۔ کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں ان دونوں واجبوں کو دو دو جزوں سے مرکب ماننا ناگزیر ہو جائے گا۔ یعنی ایک مشترک جزء اور دوسرا وہ جزء جو ہر ایک کو دوسرے سے جدا کر رہا ہے، جس کے معنے یہی ہوئے کہ واجب الوجود یعنے خدا اپنے وجود میں ان دونوں جزوں کا محتاج ہو گیا جیسا کہ ہر مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے حالانکہ خدا تو نام ہی اس کا ہے جس کے سب محتاج ہوں اور وہ

بہرحال یہ مقدمہ بدیہی ہے، اس کا انکار کرنے والی ایک مختصر سی جماعت ہے جن سے گفتگو کرنے کو میں لاحاصل خیال کرتا ہوں، خواہ مخواہ بات پھیل جائے گی اور نتیجہ کچھ برآمد نہ ہوگا۔

عبقہ (۱۰)

ساری کائنات کے قیوم کی وحدت

میرا دعویٰ یہ ہے کہ تمام امکانی حقائق (یعنے خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے) سب کا قیوم ایک واحد شخصی امر ہے (بالفاظ دیگر صرف پیدا ہی کرنے والا ان کا ایک نہیں ہے بلکہ جو چیز جتنی مدت تک بھی موجود رہتی ہے ان کو موجود اور برقرار رکھنے والی قوت بھی ایک ہی ہے، ایک ہی طاقت ہے جو ذرے سے لے کر آفتاب تک محسوس و نامحسوس ہر شے کو تھامے اور ٹھہرائے ہوئے ہے

اب اگر اس دعویٰ کو نہ مانا جائے گا، بلکہ مخالفت کر کے متعدد قیوموں کا نظریہ پیش کیا جائے (اور سمجھا جائے کہ ہر چیز کا قیوم الگ الگ ہے) تو ظاہر ہے کہ ان تمام قیوموں میں خود قیومیت کی صفت یعنے ساری کائنات کو موجود و برقرار رکھنے کی خصوصیت، نیز وجود مصدری جو قیومیت ہی کی صفت کی ذیلی کیفیت ہے (یعنے جن چیزوں کو قیوم موجود اور اس کو برقرار رکھتے ہوئے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کسی کا محتاج نہ ہو، فلسفیانہ توحید کی اس دلیل پر ابن کیمونہ نامی حکیم نے اس شبہ کو پیش کیا ہے جس کا نام شبہ افتخار الشیاطین رکھا گیا ہے، بظاہر یہ کوئی یہودی حکیم (فلسفی) ہے کیونکہ عموماً اس کا نام سعید بن منصور الاسرائیلی ہی لکھا جاتا ہے قدیم اصطلاح کے رو سے "اسرائیلی" کا لفظ یہودیوں کی طرف منسوب کیا جاتا تھا تلویحات جو شہاب مقتول کی مشہور کتاب ہے اس کا شارح ہے، خیر شبہ کی تقریر یہ نقل کی جاتی ہے کہ دونوں واجبوں کا مرکب ہونا اس وقت لازم آتا جب واجب الوجود ہونے کی مشترک صفت کو دونوں کی حقیقتوں کا مشترک جزو قرار دیا جائے، بلاشبہ اس وقت ہر ایک کی ذات میں امتیازی جز کی ضرورت ہوگی مگر دونوں واجبوں کی حقیقتوں کو مرکب نہیں بلکہ بسیط مانتے ہوئے واجب الوجود ہونے کی صفت کو ذات سے دونوں کے خارج عارضی صفت مانا جائے تو مرکب ہونے کا الزام عائد نہیں ہوتا، باقی یہ سوال کہ دونوں واجبوں کی بسیط حقیقتوں کی نوعیت کیا ہے؟ اس کے جواب میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ بے شمار چیزیں دنیا میں ایسی ہیں جنھیں ہم ان کے عارضی صفات ہی کی راہ سے جانتے ہیں اور ان کی حقیقت سے ناواقف رہتے ہیں یہی حال ان دونوں کا بھی ہے مشائیوں نے اپنے اصول پر اس کے شبہ کا جواب یہ دیا ہے کہ واجب الوجود ہونے کی صفت دونوں کی اصل ذات و حقیقت سے اگر خارج ہے تو پھر دونوں ممکن ہو جائیں گے کیونکہ شئے موجود بھی ہو اور مرتبہ ذات میں واجب بھی نہ ہو اسی کو تو ممکن کہتے ہیں لامحالہ واجب الوجود ہونے کی صفت دونوں کی ذات میں داخل ہوگی پس ہر ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے امتیازی عنصر کا اضافہ ہر ایک میں ناگزیر ہے، جس کے بعد پھر وہی مرکب ہونا دونوں کا ضروری ہو جائے گا جس کے معنے یہ ہیں کہ دونوں اپنے وجود میں اپنے اپنے اجزاء کے محتاج ہیں، اور خدا محتاج نہیں ہو سکتا بہرحال واجب الوجود ہونے کے آثار جب دونوں میں مشترک ہیں تو اس مفہوم کا مبدء بھی دونوں میں مشترک ہونا ضروری ہے، اور یہی بنیاد ہے شبہ افتخار الشیاطین کے ازالہ کی ۱۲۔

تھا مے اور ٹھہرائے ہوئے رہتا ہے، ان سے وجود کے لفظ کا وہ معنے جسے مصدری معنے کہتے ہیں، اور اردو میں اسی مصدری معنی کی تعبیر "ہونے" کے لفظ سے کرتے ہیں) یہ بات بھی مشترک ہوگی، اور اس کے سوا قیوم کے اس قسم کے خصوصیات، یعنے ماہیتوں کو متعین کرنا، اور ان ماہیتوں کے احکام و آثار کے ظہور کا قیوم کے ساتھ وابستہ ہونا، الغرض قیومیت کے یہ سارے خصوصیات تمام قیوموں میں مشترک ہوں گے، اب سوال یہ ہے، کہ متعدد قیوموں میں یہ چیزیں جو مشترک ہیں، ان کے متعلق کیا مانا جاتا ہے، اگر یہ کہا جاتا ہے، کہ ان کا شخصی وجود تمام قیوموں میں مشترک ہے، تو یہ بداہتہً ناممکن ہے، اس لئے کہ کسی شخصی وجود یا شخصی ظل کا دو قیوموں میں مشترک ہونے کے معنی گویا یہ ہوں گے کہ مثلاً کرسی تو ایک ہو، اور لکڑیاں جن سے وہ ایک کرسی بنی ہے دو ہوں، یا زید جو انسان کا ایک شخصی ظل ہے، اس کی قیومیت دو بدنوں سے متعلق ہو، بہر حال کسی شخصی وجود میں قیوموں کا تعدد کسی حیثیت سے بھی قابل تسلیم نہیں ہو سکتا، اور بجائے شخصی وجود کے اگر یہ احتمال پیش کیا جاتا ہے کہ ان خصوصیات کا جو کلی مفہوم ہے وہ ان قیوموں میں مشترک ہے، تو اس احتمال کی گنجائش یہاں اس لئے پیدا نہیں ہو سکتی کہ کلی مفہومات محض اختراعی اور ذہنی امور ہوتے ہیں اور واقع میں وہ معدوم ہوتے ہیں پھر ایسی چیز جو معدوم ہو، وہ قیوموں میں مشترک کیسے ہو سکتی ہے، کیونکہ قیوم تو بناء وجود ہستی ہے، بھلا معدومات کو قیومیت سے اور ان چیزوں سے کیا تعلق جو قیومیت کے ذیل میں شمار ہوتی ہیں اور اس کے توابع سمجھی جاتی ہیں، پس ناگزیر ہے کہ ساری کائنات موجودہ جن میں یہ سارے قیوی خصوصیات پائے جاتے ہیں، ان میں ایک واحد شخصی وجود رکھنے والے قیوم کو مشترک تسلیم کیا جائے اور مذکورہ بالا قیوی خصوصیات، اپنے کلی حقائق (یعنے کلی مفہومات) کے ظلال (خارجی افراد) قرار دیئے جائیں اور یہی واحد شخصی قیوم جیسے سارے ظلال (یعنے نباتات جمادات، حیوانات وغیرہ حقائق کے ظلال) کا قیوم ہے، اسی طرح وہی ان قیوی خصوصیات کا بھی قیوم ہے، البتہ دوسرے ظلال میں اور ان میں اتنا فرق ماننا پڑے گا کہ ان قیوی خصوصیات کی قیومیت کا تعلق دوسرے ظلال سے پہلے قائم ہوا ہے۔

بہر حال امکانی حقائق جتنے بھی ہیں، ان کا قیوم ایک شخصی واحد امر ہے اور اس قیوم کو ایک تعلق تو ظلال سے ہے، یعنی تمام ظلال کا قیوم ہونا ظلال کے ساتھ تو قیوم کی یہ نسبت ہوئی اور اسی قیوم کا ایک تعلق ان حقائق اور ماہیات سے بھی ہے (جن کے ظلال کا ظہور دنیا میں ہوا ہے۔ اور جو علم الٰہی میں ثابت ہیں) ان حقائق کے ساتھ قیوم کو یہ تعلق ہوتا ہے کہ ان کے تعین پذیر ہونے کا مبدء، اور بنیاد قیوم ہی ہے، (مثلاً نجار کے ذہن میں کرسی کی جو صورت قائم ہوتی ہے تو اس ذہنی صورت کا

خارج میں تعین ظاہر ہے کہ اس لکڑی ہی سے تو حاصل ہوتا ہے جس میں کرسی کی اس ذہنی صورت
کے ظل کو نجار قائم کرتا ہے تو جیسے لکڑی جو کرسی کے باب میں قیوم کی حیثیت رکھتی ہے کرسی کی خارجی
شکل وصورت کی تو وہ قیوم ہے اور اسی کرسی کی جو ذہنی حقیقت نجار کے ذہن میں تھی اس کے ساتھ
لکڑی کو مبدء تعین ہونے کا علاقہ تھا اسی طرح اس لکڑی کو ان دونوں سے بھی ایک مشترک تعلق ہے
یعنی یہی لکڑی دونوں کی ہستی اور ان دونوں کا وجود ہے، لکڑی ہی کی وجہ سے یہ بات پیدا ہوئی کہ
کہا جاتا ہے کہ نجار نے جس کرسی کے بنانے کا ارادہ کیا تھا وہ موجود ہو گئی، اور کرسی کی جو شکل وصورت
خارج میں موجود ہوتی ہے لکڑی ہی کی وجہ سے موجود ہوتی ہے اسی لئے لکڑی دونوں کا یعنی کرسی کے
ظل کا بھی جو خارج میں ہوا ہے اس کا یہی وجود ہے اور اسی کی ذہنی صورت جو نجار کے ذہن میں تھی
اس کا بھی وجود لکڑی ہی ہے الغرض ان دونوں میں سے ہر ایک سے وجود ہونے کی نسبت اس کو
حاصل ہے کہ شے جس کی بدولت موجود و برقرار ہے یعنی ما بہ الموجودیت والا وجود مقصود ہے اگر غور کیا جائے
تو اس اعتبار سے قیوم ظل اور حقیقت دونوں کا وجود ہے، اور اسی قیوم کو امکانی حقائق کی ہویتوں سے
بھی ایک تعلق ہے، (مثلاً لکڑی جب کرسی کی شکل وصورت کے انتزاع کا منشا بن جاتی ہے تو
اسی کو کرسی کی ہویت کہتے ہیں ظاہر ہے کہ اس خاص ہویت سے اس کے قیوم کو یعنے لکڑی کو وہی نسبت
حاصل ہے جو کسی مطلق کو مقید کے ساتھ ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ امکانی حقائق کی ہویتوں سے قیوم
کی نسبت کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو کسی مطلق کو مقید سے ہو سکتی ہے۔

یہاں اس غلط فہمی میں مبتلا نہ ہونا چاہئے کہ مطلق سے میری مراد کلی امر ہے اور مقیدات سے
میں ان جزئیات کو مراد لے رہا ہوں جو کسی کلی کے تحت مندرج ہوتے ہیں ہرگز نہیں بلکہ مطلق سے
مقصود وہ ذات ہے جو انتزاعی قیود سے پاک ہو اور ان انتزاعی قیود کے ساتھ جب مطلق موجود ہو
تو ان ہی کی تعبیر مقیدات کے لفظ سے میں کر رہا ہوں (مثلاً لکڑی اس حیثیت سے کہ کرسیوں کی شکل
وصورت ابھی اس پر طاری نہیں ہوئی ہو وہ مطلق کہلائے گی اور کرسی کی شکل وصورت جب لکڑی سے
منتزع ہونے لگے تو اسی کو مقید اس اصطلاح کی بنیاد پر کہیں گے)

الحاصل کہنا یہ ہے کہ تمام امکانی حقائق جن کا ظہور اس عالم میں ہو رہا ہے یہ ایک واحد
وجود کے ساتھ موجود ہیں، اور سارے ظلال کا قیام و بقا، قرار و ثبات ایک ہی قیوم کے ساتھ
وابستہ ہے، اور اس بنیاد پر (یعنے قیوم سب کا ایک ہی ہے) یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کائنات کی تمام
ہویتیں اور شخصیتیں اپنی ذات کے حساب سے تو ایک ہیں لیکن اپنی ماہیتوں کے لحاظ سے مختلف ہیں (مثلاً

کرسی، تخت، میز جب لکڑی سے بنائی جائے گی تو ظاہر ہے کہ ذات تو سب ہی کی لکڑی ہی لکڑی ہوگی جو ان کی قیوم ہے، البتہ کرسی کی ماہیت تخت سے تخت کی ماہیت میز سے مختلف ہوگی یہ بتا دینے کے بعد کہ سارے عالم کا قیوم ایک ہی شخصی واحد وجود ہے، اب میں اسی قیوم کے متعلق مختلف بزرگوں کی اصطلاحیں بتانا چاہتا ہوں)

یعنے لوگوں نے اس قیوم کو مختلف ناموں سے موسوم کیا ہے، یعنے ظاہر الوجود[1] یا موجودات کے ہیکلوں پر جو وجود پھیلا ہوا ہے یہ بھی اسی کی تعبیر کی گئی ہے[2]، اسی کو نفس رحمانی[3] بھی اور نفس کلیہ[4] بھی کہتے ہیں، یہ نفس کل کی اس اصطلاح سے الگ چیز ہے، جس کا تعلق عرش سے بتایا جاتا ہے کبھی اس قیوم کو اسماء الٰہیہ کا خاتم بھی کہا گیا ہے اسی کی تعبیر الرحمن[5] سے بھی کرتے ہیں اور المرید[6] کے لفظ سے بھی مقصود کبھی یہی قیوم ہے۔

اور اس سے سمجھا جا سکتا ہے، کہ بعض[7] لوگوں نے جو یہ لکھ دیا ہے، کہ صوفیہ کے نزدیک واجب کے وجود کی نوعیت گویا کلی طبعی جیسی ہے، یہ ایک ایسی بات ہے جو قطعاً بے جانے کہہ دی گئی ہے افسوس نہ جاننے والوں کے جہل کا علاج کیا پوچھنا اور دریافت کرنا نہ تھا؟ پھر کیوں نہیں اس شخص نے جاننے والوں سے پوچھا، قیوم اور مقوم میں جو عظیم فرق ہے جاننے والے حضرات اس پر واضح کر دیتے، بہرحال یہ بیہودہ بات صوفیوں کی طرف بلاشبہ اس وقت منسوب ہو سکتی تھی جب واجب تعالیٰ کے متعلق وہ اس بات کے مدعی ہوتے کہ وہی ماہیتوں کا مقوم ہے، لیکن بجائے مقوم کے جب ان بزرگوں نے اس کی تصریح کی ہے کہ واجب تعالیٰ ماہیتوں کا قیوم ہے تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک جو چیز درحقیقت پائی جا رہی ہے، وہ صرف واجب تعالیٰ ہی کا وجود ہے، خدا کے سوا اور جتنے امکانی حقائق ہیں، وہ واجب تعالیٰ ہی کے پائے جانے کی مختلف شکلیں ہیں، اور حق تعالیٰ ہی کے وجود کی وہ مختلف شیون ہیں، بھلا صوفیوں کے اس

---

[1] وجود ظاہر یہ شیخ محی الدین ابن عربی جو شیخ اکبر کے نام سے مشہور ہیں ان کی اصطلاح ہے ۱۲ - [2] الوجود المنبسط علی ہیاکل الموجودات یہ اس کی عربی تعبیر ہے اور یہ مجدد الف ثانی کی اصطلاح ہے - [3] سطعات میں شاہ ولی اللہ نے یہی لفظ قیوم کے لئے اختیار کیا ہے - [4] شاہ صاحب نے لمعات میں یہ تعبیر اختیار کی ہے [5] خیر کثیر میں شاہ صاحب کی یہی اصطلاح ہے - [6] شاہ صاحب بدور بازغہ میں اسی اصطلاح کو استعمال کرتے ہیں [7] خیر کثیر میں یہ اصطلاح بھی پائی جاتی ہے - [8] یہ بھی خیر کثیر ہی کی اصطلاح ہے - [9] اشارہ یعقوب بناتی کی طرف ہے جنھوں نے صوفیوں کی طرف یہ غلط بات منسوب کر دی ہے۔

عقیدے کو اس بیہودہ قول سے کیا تعلق اور سچ تو یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کو ماہیتوں کا مقوم بھی اگر قرار دیا جائے تو اس وقت بھی جس لغو خیال کو ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے یعنی وہ قائل ہیں کہ واجب کے وجود کی نوعیت کلی طبعی کے وجود کے مانند ہے یہ بات بھی صرف ظاہر نظر میں لازم آسکتی ہے لیکن اس بنیاد پر بھی یہ الزام ان پر عائد نہیں ہو سکتا عنقریب اس راز سے پردہ ہٹایا جائیگا،

یہاں ایک اور دلچسپ لطیفہ ہے جسے بعض متکلمین نے خود تراش کر اس کو شیخ ابو الحسن الاشعری کی طرف منسوب کر دیا ہے، یعنے وہ وجود جس کی وجہ سے شئے موجود ہوتی ہے اصطلاحاً جسے وجود ما بہ الموجودیت کہتے ہیں اس وجود کے متعلق شیخ کی طرف یہ دعویٰ منسوب کیا گیا ہے کہ وہ اس کے تعدد کے قائل تھے کہتے تھے کہ وجود میں تعدد حقیقتوں کے تعدد کا تابع ہے (یعنے ہر حقیقت جو دوسری حقیقت سے مختلف ہوتی ہے مثلاً انسان کی حقیقت جیسے بیل کی حقیقت سے مختلف ہے اسی طرح اس حقیقت کا وجود بھی دوسری حقیقت کے وجود سے مختلف ہوتا ہے جس کے یہی معنی ہوئے کہ وجود کا لفظ جو تمام حقائق موجودہ میں مشترک ہے، یہ اشتراک صرف لفظ کی حد تک محدود ہے ورنہ وہ وجود جو درخت میں مثلاً پایا جاتا ہے وہ اس وجود سے جو آدمی رکھتا ہے، اس قدر مختلف ہے جس قدر خود درخت کی حقیقت انسان سے مختلف ہے۔

لیکن سن کر بچے ہنس پڑیں اور جوانوں کو تعجب ہو، اس کے سوا بھی یہ دعویٰ کسی اور نتیجے کو پیدا کر سکتا ہے آخر میں یہ پوچھتا ہوں کہ آدمی اور گھوڑا جب موجود ہوں تو اس وقت ان دونوں میں جو بات مشترک نظر آتی ہے (یعنے موجود ہونے کی وجہ سے دونوں پر موجود ہونے کا حکم جو لگایا جاتا ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ یہ بات آدمی اور عنقا میں مشترک نہیں ہے، بلکہ خود آدمی کی دو حالتوں (عدم و وجود) میں وہ مشترک نہیں ہے، تو مشترک اور نامشترک ہونے کا حکم مذکورہُ بالا مختلف حالات میں لگایا جاتا ہے کیا اس کا تعلق وجود کے صرف لفظ سے ہے، (یعنے آدمی اور گھوڑے میں موجود ہونے کی وجہ سے جو کہا جاتا ہے کہ وجود دونوں میں مشترک ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ دونوں میں صرف واؤ، ج، و، د کے حروف مشترک ہیں) واقعہ تو یہ ہے کہ لفظ کا اشتراک بھی بتاتا ہے کہ دونوں کے آثار میں اشتراک ہے۔

کیسی عجیب بات ہے یہی اشاعرہ جو ثابت کرتے ہیں کہ خدا کی ذات کا دیکھنا اس لئے ممکن ہے کہ تمام جواہر و اعراض کی ہویتوں کو آدمی دیکھتا ہے، اور خدا بھی چونکہ ایک ہویت ہے اس لئے (بعض ہویتوں کا دکھائی دینا اور بعض کے دیکھنے کا محال و ناممکن ہونا صحیح نہیں ہو سکتا) غور کرنے کی

بات ہے کہ اشعریوں کی یہ دلیل اسی پر تو مبنی ہے کہ رویت اور دید کی بنیاد صرف ہویت پر قائم ہے اور ہویت کا ہونا یہ واجب اور ممکن دونوں میں مشترک ہے (مطلب یہ ہے کہ ہویت یعنی وجود اور ہونے کے انتزاع کا منشا ہونا یہ بات واجب میں بھی پائی جاتی ہے اور ممکن میں بھی اور دیکھنے کے لئے بھی چیز یعنے وجود کے انتزاع کا منشا ہونا اشعریوں کے نزدیک کافی ہے، پس چاہئے کہ یہ شخص ثابت کرے کہ واجب و ممکن میں جو چیز دکھائی پڑتی ہے وہ وجود کا نقطہ ہے کیونکہ تمام حقائق میں وجود کے معنے کو نہیں بلکہ وجود کے لفظ ہی کو تو مشترک خیال کرتا ہے

بہرحال شیخ اشعری کے ساتھ سچ پوچھو تو اس شخص کا وہی تعلق ہے، جو کسی اچھے شاعر کے ساتھ کسی برے (غلط فہم غلط خواں) راویہ[1] کا تعلق ہو جائے (یعنے بیچارے شاعر کے اشعار کو توڑ مروڑ کر دنیا میں پھیلانے کا کام کرتا ہو۔

عبقہ (۱۱)

وجود منبسط کی بحث

وجہ اللہ کا وہ نور جس سے ساتوں آسمان و زمین جگمگا رہے ہیں، اصطلاحاً اسی کا نام "وجود منبسط" یعنے "پھیلا ہوا وجود" ہے، یہی ذات حق کا وہ حجاب ہے کہ اگر اس پردے کو اٹھا لیا جائے تو خدا کے چہرے کی چمک اور دمک جلا کر ان ساری چیزوں کو رکھ دے گی جہاں تک اس کی نگاہ پہونچتی ہے، یہی خدا کی رحمت کا وہ دریا ہے جو ہر چیز کو محیط ہے وہ خالص نور، اور صرف ظہور ہے پس اس کا وجود ایسا وجود نہیں ہے جو اپنے ہونے اور تعین میں امکانی حقائق سے کسی حقیقت کا انتظار کرے، یہی وجہ تو ہے کہ وہ ان امکانی حقائق کا قیوم بنا ہوا ہے (اور یہ یاد رکھنا چاہئے کہ امکانی حقائق جو علم الٰہی میں ثابت ہیں) ان کے ظلال (یعنے امکانی حقائق کا خارج میں جن سے ظہور ہوتا ہے) ان ہی ظلال سے اس وجود منبسط کو وہ نسبت نہیں ہوتی جو ہیولی کی صورت کے ساتھ ہوتی ہے، یعنے ہیولی تو اپنے تحصیل و تعین میں صورت کا محتاج ہوتا ہے (اور ظاہر ہے کہ وجود منبسط اپنے تحصل میں ان کے ظلال کا محتاج نہیں ہے) اور نہ وجود منبسط کو ظلال سے وہ نسبت ہے، جو صورت کو ہیولی سے ہوتی ہے کیوں کہ صورت کا تو ہیولی اور مادے میں حلول ہوتا ہے، (اور

---

[1] ایام جاہلیت کے شعراء کے اشعار کو جو لوگ یاد کر کے دوسروں کو سنایا کرتے تھے ان ہی کو الراویہ کہتے تھے قریب قریب ہر مشہور شاعر کے الراویہ مختلف لوگ تھے۔ بس شاعر کے متعلق اسی الراویہ کی روایتوں پر بھروسہ کیا جاتا تھا ۱۲۔

ظلال کا وجود منبسط میں حلول بھی نہیں ہوتا) بلکہ ظلال میں اور وجود منبسط میں جو نسبت پائی جاتی ہے' اس کی تعبیر صرف قیومیت ہی کے لفظ سے کی جاسکتی ہے' البتہ قیومیت کی اس نسبت کے متعلق اتنی بات کہی جاسکتی ہے کہ انتزاعی امور (مثلاً فوقیت) کو اپنے منشار انتزاع (مثلاً آسمان یا چھت وغیرہ سے) جو نسبت ہوتی ہے اس نسبت سے قیومیت کی نسبت بہت کچھ مشابہ ہے۔

بہرحال یہ وجود منبسط جو امکانی حقائق کے ظلال کا قیوم ہے' چونکہ بالکلیہ ایک بسیط امر ہے' یعنے آثار کے اعتبار سے کسی قسم کے اختلاف سے اور احکام کے رو سے کسی قسم کی ارنگارنگی اور تنوع سے چونکہ اسے کچھ تعلق نہیں ہے' صرف نور ہونا اور فقط ظہور ہونا' اس کے سوا اس میں اور کچھ نہیں ہے' وجود منبسط کے لفظ کا جو مسمیٰ اور مصداق ہے یہ اسی کا اقتضاء ہے' البتہ اس میں ایک انبساطی ہیئت اور پھیلاؤ کی سی ایک کیفیت جو پائی جاتی ہے' اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ کسی قسم کا ظل ہو ہر ایک کے قیوم ہونے کے وہ قابل بن گیا ہے اور اسی وجہ سے مختلف ظلال کے وارد و صادر ہونے یا آمد و رفت سے اس کے اندر انکار نہیں پایا جاتا اور نہ حوادث کے تعاقب سے اسے گریز ہے' ہر قسم کے انقلابات کے قبول کرنے اور طرح طرح کے تصرفات کے برداشت کرنے کے لئے وہ تیار رہتا ہے' آخر نور بھی کسی ایسی چیز کو روشن کرنے میں بخل سے کام لے سکتا ہے' جو اس کے سامنے آگئی ہو' یا آئینہ کے سامنے کسی قسم کی بھی صورت آجائے اس کے منطبع ہونے اور چھپنے سے وہ انکار کرسکتا ہے۔

وجود منبسط کی جو حقیقت ہے' یہ ساری باتیں اس کی اسی حقیقت کے اقتضارات ہیں جیساکہ عنقریب تم کو بتایا جائے گا' پھر ظلال چونکہ اپنے آثار میں باہم مختلف ہیں' اور ان کے احکام بھی باہم ایک دوسرے سے جدا ہیں یعنے ہر ظل کی حقیقت کا جو اقتضاء ہے' اسی اقتضاء نے آثار و احکام کے اختلاف کی یہ صورت پیدا کر دی ہے' اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے' تو وجود منبسط (جو ظلال کا قیوم ہے) اس کی حیثیت ان ظلال کے مقابلہ میں گویا مادّہ اور ہیولی کی ہو جاتی ہے اور خود ظلال کی حیثیت گویا صورت کی' افضل المحققین (یعنے شاہ ولی اللہ) نے اپنی بعض تصنیفوں میں وجود منبسط کو مادّے کے نام سے اور ظلال کو صورت کے نام سے جو موسوم کیا ہے' تو اس کا راز ان دونوں کی یہی مشابہت ہے' یعنی یہ صرف ایک تشبیہی گفتگو ہے' واقعہ یہ نہیں ہے' چاہیئے کہ اس نکتہ سے غفلت نہ اختیار کی جائے۔

مادّہ و صورت اور قیوم و ظلال میں مشابہت کی ایک دوسری وجہ بھی ہے' مطلب یہ

ہے کہ عالم لوگوں کے احساسات کا تعلق ابتداءً اگرچہ ہویت ہی سے قائم ہوتا ہے، جو در حقیقت قیوم ہی کا وجود ہے، (یعنے ظلال کے انتزاع کا منشار جب قیوم بن جاتا ہے تب اسی کو تو ہویت کہتے ہیں) لیکن عوام کے دماغ میں بجائے قیوم کے ابتدائی خیال ظلال ہی کا آتا ہے، ابتداءً ان کی نظر ظلال ہی پر پڑتی ہے، اور یہ بات کہ سارے ظلال میں کوئی وحدت قیومیہ جاری وساری ہے اس سے وہ عموماً غافل ہوتے ہیں مثلاً کسی شخص کو دیکھ کر ابتداءً ظاہر ہے کہ گوشت و پوست لحم و شحم ہی کی طرف ہمارا ذہن چلا جاتا ہے، لیکن انتہائی غور وخوض سوچ بچار کے بعد یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو چیز ہمیں دکھائی دے رہی ہے واقع میں وہ عناصر ہیں وہی عناصر اپنے اصلی حال میں باقی رہتے ہوئے اس طور پر نظر آرہے ہیں کہ گوشت و پوشت لحم و شحم ہونے کی کیفیتیں ان کو عارض ہو گئی ہیں یعنے عناصر پر ایک ایسی حالت طاری ہو گئی ہے جس کی وجہ سے گوشت پوست لحم و شحم کے آثار ان سے صادر ہونے لگے ہیں، اور ان ہی چیزوں (یعنے گوشت و پوست لحم و شحم) کے حصے ان عناصر سے منتزع ہونے لگے ہیں۔

پس واقعہ یہ ہے کہ یافت اور تحقق میں اولیت کا مقام قیوم ہی کو حاصل ہے لیکن سمجھ میں قیوم بعد کو آتا ہے، اور ظلال کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے یعنی سمجھ میں پہلے تو وہی آتے ہیں لیکن تحقق اور یافت میں ظاہر ہے کہ ان کا درجہ قیوم کے درجہ کے بعد ہے چونکہ صورت اور مادہ میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے یعنی سمجھ میں صورت پہلے آتی ہے اور مادہ کا مرتبہ اس سلسلہ میں بعد کا ہے یعنے تنبیہ اس کے وجود پر صورت پر متنبہ ہونے کے بعد ہوتا ہے، (اس لئے میں نے کہا کہ ظلال اور قیوم صورت اور ہیولے میں مشابہت کی ایک وجہ یہ بھی ہے)

عبقہ (۱۲)

قیوم واحد میں کثرتوں کے ظہور کی بحث

اپنی اپنی اصل کے تعلق سے ہر ہر ظل کے خاص آثار و احکام ہیں، یعنے ہر ایک کے آثار و احکام دوسرے ظل کے احکام و آثار سے اپنی اصل کے تعلق سے علیحدہ اور جداگانہ نوعیت رکھتے ہیں، پھر قیوم سے جب ان ظلال کا ارتباط قائم ہو جاتا ہے تو اس وقت عجیب وغریب آثار و احکام رکھنے والی ہوتیں منصۂ ظہور پر جلوہ نما اور چہرہ پرداز ہوتی ہیں، ایسے عجیب و غریب آثار و احکام کہ تنہا

صرف ظلال کو یا تنہا صرف قیوم کو اگر فرض کیا جائے تو ان آثار و احکام کا ظہور ایسی صورت میں کسی ایک سے نہیں ہو سکتا (مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ) فضا میں (بادل کے کھل جانے کے بعد عموماً) پانی کے چھوٹے چھوٹے قطرے پھیلے رہتے ہیں، فضا میں پھیلے ہوئے ان قطرات کا تعلق جب تک آفتاب کی شعاعوں سے قائم نہیں ہوتا تو اس وقت نہ قطروں میں کسی قسم کا رنگ پایا جاتا ہے اور نہ آنکھوں کو وہ نظر آتے ہیں، لیکن جب آفتاب کی شعاعوں اور ان بکھرے ہوئے آبی ذرات میں محاذات کی خاص نسبت پیدا ہو جاتی ہے یعنی ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہو جاتے ہیں پانی کے ان ہی نامحسوس قطروں میں ایک قسم کا شعاعی ظل جلوہ افروز ہوتا ہے جس میں اپنی اصل شعاع کے تعلق سے ایک خاص نوعیت کی چمک دمک محسوس ہوتی ہے اور اسی وقت وہ چیز پیدا ہوتی ہے جس کا نام قوس قزح اور دھنک ہے اور اب حق تعالیٰ کی کاریگریوں کی عجوبہ طرازیوں کا ایک خاص منظر نگاہوں کے سامنے پیش ہو جاتا ہے، یعنے طرح طرح کے رنگ کا مشاہدہ آنکھیں کرنے لگتی ہیں، (ایک دوسری فنی مثال اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے یعنے مشائی حکماء) کا ہیولی اور صورت کے متعلق جو خیال ہے کہتے ہیں کہ ہیولی اور صورت کی باہمی ترکیب سے جس قسم کے مختلف آثار پیدا ہوتے ہیں، یہ بات نہ تو تنہا صورت ہی میں پائی جاتی ہے، اور نہ تنہا ہیولی میں بلکہ ان آثار کا ظہور اس ترکیب کا نتیجہ ہے جو صورت اور ہیولی کے ملنے سے پیدا ہوتی ہے۔

بہرحال اس مثالی تمہید کے بعد اب سمجھو کہ دنیا میں ہر پیدا ہونے والی شئے ایک ترکیبی جوڑے کی حیثیت رکھتی ہے یعنے اس میں ایک چیز تو وہ پائی جاتی ہے جو اپنے وجود میں مستقل ہوتی ہے لیکن باوجود مستقل ہونے کے شئے میں مستور و پوشیدہ ہوتی ہے، یہی شئے کا "قیوم" ہے، اور دوسرا جز اس میں وہ ہے جو موجود تو ہوتا ہے، اسی قیوم کے ساتھ اور قیوم کی بدولت لیکن ظاہر و نمایاں اسی کا وجود ہر شئے میں ہوتا ہے، یہی "ظل" ہے، پھر جب (ہر قیوم) پر ظلال کا ازدحام شروع ہوتا ہے اور پہلے پیدا ہونے والے ظل کی پیدائش کی صلاحیتیں جو رونما ہوتی ہیں اور ان کی وجہ سے ہویتوں کی کثرت کا جو ظہور ہوتا ہے تو اس وقت ایسے امکانی نقوش کے نوادر اور نورانی ہیکلوں کے عجائب بے نقاب ہوتے چلے جاتے ہیں، جن کے آثار کبھی باہم ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہوتے ہیں اور کبھی ان کے آثار میں اختلاف و تضاد پایا جاتا ہے کبھی ان کے احکام باہم ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں اور کبھی ایک دوسرے سے جدا بھی ہوتے ہیں اس وقت ہستی کے اس بحر رحمانی کی سطح پر کوہ پیکر موجیں اٹھ اٹھ کر متلاطم ہونے لگتی ہیں، اور قیوم کے آئینے میں بے شمار صورتیں منطبع ہو کر

جلوہ افروز ہونے لگتی ہیں، جن میں عجیب و غریب استوار و محکم نسبتیں پائی جاتی ہیں اور ہر ایک میں دقیق حکمتیں کسی کامل تدبیر اور مرتب نظام کے زیر اثر پوشیدہ نظر آتی ہیں (الغرض کائنات میں جن جن چیزوں کا ظہور اس شکل میں ہوتا ہے) ان میں بعض صورِ الٰہیہ کہلاتی ہیں، ان ہی صورِ الٰہیہ کو تجلیات بھی کہتے ہیں، اور بعض صورِ کونیہ ہوتی ہیں، ارواح و مثال اور علوی اجرام نیز سفلی اجسام یعنے عناصر اور موالیدِ جمادات، نباتات و حیوانات) صورِ کونیہ ہی کے ذیل کی چیزیں ہیں، قاعدہ یہ ہے کہ ہر پچھلی صورت بعد کو پیدا ہونے والی اپنے اندر خدا کی صفتوں کی جن نادرہ کاریوں پر مشتمل ہوتی ہے وہ اپنے آپ سے پہلے پیدا ہونے والی صورت کے لحاظ سے زائد کمالات کو سمیٹے رہتی ہیں، اس کو یوں سمجھو! کہ پہلے پیدا ہونے والے ظل کا تعلق قیوم سے جو ہوتا ہے تو گویا اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی بے رنگ آئینہ میں کوئی صورت چھپی، اور بعد کو پیدا ہونے والی صورتوں کا جو تعلق قیوم سے ہوتا ہے اس کی حیثیت گویا ایسی ہے کہ رنگین آئینہ میں صورتوں کا انطباع ہوا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امکانی نقوش میں غور و فکر کرنے والوں کو کارساز عالم کی حکمتیں کچھ اس طرح دریائے حیرت میں غوطہ دیتی ہیں کہ بے اختیار ان کی زبانوں پر یہ جاری ہو جاتا ہے یعنی:

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ ! — اے پروردگار (عالم کے اس نظام) کو تونے بے نتیجہ نہیں پیدا فرمایا ہے تیری ذات اس سے پاک ہے۔

اور کہنے لگتے ہیں کہ

لَا اُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ اَنْتَ كَمَا اَثْنَيْتَ عَلٰى نَفْسِكَ — تیری ستائشوں کا میں احاطہ نہیں کر سکتا تو ایسا ہی ہے جیسا کہ خود اپنے کمالات کی تعریف تو نے خود فرمائی ہے

گویا کائنات کا یہ سارا نظام ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قندیلی ہیکل ہیں جو ایک "نورِ قیوم" سے جگمگا رہے ہیں اور رنگ رنگ کے نقوش ہیں جو وجودِ منبسط کے اس فرش پر ابھرتے ہیں، یا عکسی صورتیں ہیں جو اسمِ الٰہی کے آئینہ میں چھپی ہوئی ہیں یا بحرِ رحمانی کی سطح پر کوہ پیکر فلک بوس موجیں کھڑی لہرا رہی ہیں، لیکن اس طور پر کہ ان کا قیوم ظلال کے نقاب کے پیچھے پوشیدہ اور مخفی ہے اتنا پوشیدہ اور اتنا مخفی کہ اس سے زیادہ مخفی شئے اور کیا ہو سکتی ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ انسانی احساسات کو سب سے پہلے جس چیز کی یافت ہوتی ہے اور جو چیز ان کے گرفت میں آتی ہے، درحقیقت وہ قیوم ہی ہوتا ہے (اسی

سمجھا جاتا ہے) کہ عین پوشیدگی میں وہی ظاہر ہے اور ٹھیک جس وقت اس کا ظہور ہو رہا ہے اسی وقت وہ پوشیدہ اور چھپا ہوا ہے (جیسا کہ کسی کا شعر ہے)

البحر بحر علی ما کان من قدم ان الحوادث امواج و انہار

سمندر بہر حال اپنی اصلی قدیم حالت پر سمندر ہی ہے اور حوادث (یعنی جن چیزوں کی پیدائش عالم میں ہو رہی ہے) ان کو سمجھو کہ وہ موجیں ہیں اور نہریں ہیں

لا یحجبنک اشکال تشاھدھا عمن تشکل فیھا فھی استار

جن شکلوں کو تم دیکھ رہے ہو کہیں ایسا نہ ہو تمہیں پردے میں ڈال دیں اس ذات سے جس نے یہ شکلیں اختیار کی ہیں یہی شکلیں پردے بن کر اس ذات کو چھپائے ہوئے ہیں

حقیقت تو یہ ہے کہ ظلالی ہیکلوں کی شکلوں ہی نے لوگوں کو "نور قیوم" کے ملاحظہ اور دید سے روک رکھا ہے، اور وہ ان ہی شکلوں کے نظارے میں محو و محبوس ہیں، وہ کائنات کے ان ہی ظلی پھولوں کی خوشبو میں مست ہو کر رہ گئے ہیں اسی لئے نفس رحمانی کے عبقات اور جھونکوں کی لذت گیری سے محروم ہیں، بلکہ قریب ہے کہ چونکانے کے بعد بھی اس "نور قیوم" کی طرف سے وہ لاپروائی اختیار کئے رہیں ان کو یہ بات دور از عقل معلوم ہوتی ہے کہ عالم کی ان بے شمار لاتعداد کثرتوں کا قیوم ایک واحد شخصی ذات ہو، حالانکہ یہ مثال کہ دریا کی لامحدود موجوں کا قیوم ایک ہی دریا ہوتا ہے، یا فانوسوں، لالٹینوں قندیلوں میں نشیب و فراز پیدا کر کے مختلف عملی تدبیروں سے روشنی کو مختلف شکلوں میں ظاہر ہونے کا موقعہ جب دیا جاتا ہے تو اس وقت بھی ان نورانی شکلوں کا قیوم ایک ہی نور ہوتا ہے یہی دو مثالیں عقلی استبعاد کے ازالہ کے لئے کافی ہیں، بلکہ عنصری کائنات کا قیوم (مشائی فلاسفہ کے نزدیک) بھی ایک واحد شخصی مادہ یعنی (ہیولیٰ) ہی تو ہے اس سے بھی چاہیں تو اپنی عقلی تنگی اور ضیق کا یہ علاج کر سکتے ہیں۔

چونکہ صرف ایک نظیر اور مثال کا پیش کرنا مقصود ہے اس لئے ہیولیٰ کے متعلق یہ بات کہ جو چیز اس میں حلول پذیر ہوتی ہے یعنی صورت اس کو جو نسبت ہیولیٰ سے ہی صحیح نہ ہوگا اگر سمجھا جائے کہ ہر لحاظ سے بھی نسبت قیوم اور ظلال میں بھی ہے (کیونکہ مثالوں میں ان تمام خصوصیتوں کا تلاش کرنا صحیح نہیں ہے جو اس چیز میں پائی جاتی ہیں جن کے متعلق یہ مثال پیش کی جاتی ہے اسی طرح یہاں اس گفتگو کو چھیڑنا کہ ہیولیٰ کی وحدت کی نوعیت تو کلی طبعی کی وحدت جیسی ہوتی ہے (اور قیوم کی وحدت کو ظاہر ہے کہ کلی طبعی کی وحدت سے کیا تعلق اس لئے قیوم کو ہیولیٰ پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے) میرے نزدیک اس موقع پر یہ گفتگو بھی بے محل ہے بلکہ سرے سے غلط ہے، کیونکہ (مشائی حکما) کے ارباب

تحقیق جن میں صدر شیرازی بھی ہیں انھوں نے اپنی کتاب شرح ہدائت الحکما میں اس مسئلہ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے (یعنے ہیولی کی وحدت کلی طبعی کی وحدت جیسی نہیں ہے۔

بعضوں کے قلوب میں وہم کا شیطان یہ وسوسہ بھی کبھی ڈالتا ہے کہ جن کثرتوں کے متعلق (مثال) میں دکھایا گیا ہے کہ ان کا قیوم ایک واحد شخصی ذات ہے کہ ان میں یہ بات اس لئے ممکن ہوتی ہے کہ (ان کے قیوم کو اجزاء پر تقسیم کرسکتے ہیں مثلاً سمندر یا نور کی مثالوں کا یہی حال ہے، یعنے ان میں یہ ہوتا ہے کہ بعض اجزاء بعض کثرتوں کے قیوم ہیں، اور دوسرے بعض اجزاء دوسری کثرتوں کے قیوم ہیں، اور ظاہر ہے کہ توحید کا عقیدہ رکھنے والے کائنات کے قیوم کے متعلق یہ عقیدہ نہیں رکھتے یعنی اس کی تقسیم ممکن ہے اور اس میں بھی اجزاء پیدا ہوسکتے ہیں اس کا قطعی طور پر انکار کرتے ہیں پس اجزاء رکھنے والے اشیاء پر کائنات کے قیوم کا قیاس کرنا بھی درست نہیں ہے، لیکن اس وہم کے ازالہ کے لئے بھی آئینہ والی مثال کافی ہوسکتی ہے، یعنے تمام صورتیں جو آئینہ میں منعکس ہوتی ہیں مشاہدے کی بات یہ ہے کہ ان سب کا قیوم ایک واحد شخصی آئینہ ہی ہوتا ہے اسی طرح ذہن انسانی بھی باوجود واحد ہونے کے بے شمار ذہنی صورتوں کا قیوم ہوتا ہے۔

ماسوا اس کے عنقریب تمہیں یہ بتایا جائے گا کہ "وجود منبسط" جس کے متعلق یہ دعوی کیا گیا ہے کہ کائنات کا وہی قیوم ہے اس میں ایک قسم کے امتداد اور پھیلاؤ کی ہیئت وکیفیت ظہور کی بعض شکلوں میں پائی جاتی ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ ظہور کے اس قالب میں اگر اس قیوم میں اجزاء بھی پیدا ہو جائیں اور تقسیم کو بھی وہ قبول کرتا ہو تو اس میں کیا حرج ہے کیونکہ اس وقت تقسیم و تجزی کے اس عمل کا اصلی تعلق درحقیقت اس ظل سے ہوگا جس کی وجہ سے وجود منبسط میں امتدادی ہیئت کے قبول کرنے کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے، یعنے بذات خود "قیوم کی ذات کی طرف تقسیم و تجزی کے اس عمل کو منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا۔

تنبیہ: ظلال کے متعلق ایک بات معلوم کرنے کی یہ بھی ہے کہ ان میں بعض ظلال تو ایسے ہوتے ہیں جن کی حیثیت تابع کی ہوتی ہے، یعنے بعد کو یہ لاحق ہوتے ہیں، اور بعض کی حیثیت متبوع کی ہوتی ہے یعنے ان ہی کو دوسرے ظلال لاحق و عارض ہوتے ہیں، عادت یوں جاری ہوتی ہے کہ ثانی الذکر تو صور نوعیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اول الذکر کا نام اعراض رکھا گیا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عبقہ (۱۳)

ظلال (یعنی کائناتی حقائق وموجودات مثلاً جمادات ونباتات وغیرہ کی طرف جو احکام اور جو باتیں منسوب ہوتی ہیں، (مثلاً کہتے ہیں کہ درخت شاداب ہے، پانی خنک اور ٹھنڈا ہے) ان احکام کی نوعیت مختلف ہوتی ہیں بعض احکام تو ایسے ہیں جو ظلال کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں لیکن اس انتساب میں بجز اس ظل کے جس کی طرف حکم منسوب ہے کسی دوسرے ظل کی ضرورت اس انتساب میں نہیں ہوتی، پھر اس قسم کے احکام کی بھی چند قسمیں ہیں، بعض تو ان میں ایسے ہیں جن کا انتساب اس ظل میں کمال اور حسن کو پیدا کرتا ہے، کمال سے میری مراد یہ ہے کہ اس ظل اور شئے کی اصل کے جو اقتضاءات ہوں، اور جن باتوں کو اس کی اصل حقیقت چاہتی ہو، وہ پورے طور پر ظل میں پائے جائیں مثلاً انسان ایک ظل ہے، اس کی اصل حقیقت چاہتی ہے کہ ہر وہ شخص جو انسان بن کر دنیا میں پیدا ہو، اس میں دو آنکھیں، دو ہاتھ، دو کان، دو ٹانگیں ہوں، نیز اس میں حواس (سامعہ، باصرہ، شامہ وغیرہ) اور خیال ووہم اور عقل وغیرہ کی قوتیں پائی جائیں، بس ان ہی چیزوں کا نام کمال ہے، اور انسان کے لئے ان چیزوں کا شمار کمالات میں کیا جائے گا۔

مگر یہ بات کہ ان سارے کمالات اور انسانی وجود کے ان آثار واحکام میں آگے ہونے پیچھے ہونے چھوٹے اور بڑے ہونے میں جن خصوصیتوں کو انسان کی اصل حقیقت چاہتی ہے اور یہ کہ ان میں باہمی مناسبت اور مقابلہ کے لحاظ سے کیا نسبت ہونی چاہیئے ان ہی چیزوں کا نام حسن ہے جس کی مثالیں ظاہر ہیں (یعنے آدمی کی آنکھوں کو اس کی فطری اقتضاء کے لحاظ سے جتنی بڑی ہونی چاہیئے اگر وہ اسی قدر بڑی ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ وہی انسان کی آنکھوں کا حسن سمجھا جاتا ہے۔

(اور کمال وحسن) کے مقابلہ میں بعض احکام وہ ہیں، جن کے پائے جانے کی وجہ سے کہتے ہیں کہ اس ظل میں نقص اور قبح وخرابی پیدا ہوگئی، نقص سے مراد یہ ہے کہ اصل فطرت کا جو اقتضاء ہو اس اقتضاء کی تکمیل سے ظل محروم ہو جائے مثلاً (انسانی فطرت) کے لحاظ سے نابینائی، بہراپن، نامردی جنون وغیرہ کو جو نسبت ہے،

اسی طرح قبح اور خرابی سے مقصود یہ ہے کہ اصل فطرت کا جو اقتضاء ہو ظل میں اس اقتضاء کے

خلاف چیزیں پائی جائیں، مثلاً انسان ہی کے لحاظ سے دراز قد ہو جانا یا حد سے زیادہ پستہ قد ہونا، یا دو آنکھوں میں سے کسی ایک آنکھ کا دوسری آنکھ کے اعتبار سے زیادہ بڑی ہو جانا۔ الغرض یہ اور اسی قسم کی باتوں کا نام قبح و خرابی اور برائی ہے۔

قبح کی پیدائش کن اسباب کے تحت ہوتی ہے؟ تو وجوہ اس کے مختلف ہو سکتے ہیں، مثلاً معدات[1] میں استعداد بخشی کی جتنی قوت ہونی چاہئے اتنی قوت نہ پائی جائے یا اصل کے اقتضاؤں کی تکمیل میں جن چیزوں سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہو، تو وہ توی ہو جائیں، اور جن سے مدد ملتی ہو، وہ کمزور پڑ جائیں ناقص چیزوں کی مثال گویا ایسی ہے کہ کسی چھوٹے آئینے میں پورا چہرہ نظر آئے یعنے بعض حصہ معلوم ہو اور بعض نہ معلوم ہو، اور قبح سے متصف ہونے والی چیزیں یعنے قبیح چیزوں کی مثال ایسی ہے کہ مختلف ہیئتوں کو الٹ پلٹ کر کچھ اس طرح رکھ دیا جائے کہ بعض صورتیں ان میں حد سے زیادہ چھوٹی اور بعض حد سے زیادہ لمبی نظر آئیں، بعض الٹی دکھائی دیں، بعض خمیدہ ٹیڑھی ترچھی معلوم ہوں۔

پھر کمال و حسن، اور نقص و قبح کی باہمی ترکیب سے بھی دو قسمیں ظلال کی اور بھی پیدا ہوتی ہیں، یعنے کمال کے ساتھ کسی ظل میں قبح و خرابی اور حسن کے ساتھ نقص و کوتاہی کے صفات جمع ہو جائیں۔

ظلال کے احکام کی ایک قسم اور ان کی مختلف نوعیتیں تو وہ تھیں جو بیان کی گئیں اب یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ ان ہی احکام کی جو ظلال کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں دوسری قسم وہ ہے جو ہر ظل کی طرف بذات خود نہیں بلکہ دوسرے ظل کو پیش نظر رکھتے ہوئے منسوب کئے جاتے ہیں اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم ان احکام کی مناسبت کے رنگ کو اپنے اندر رکھتی ہے مثلاً اعداد[2] شرطیت، علّیت، لزوم، استلزام رفع المانع کے تعلقات (باہمی اظلال) میں جب پائے جاتے ہیں تو ان ہی تعلقات کی تعبیر مناسبت سے کی جاتی ہے، بلکہ ان ہی احکام کے ذیل میں تکمیل کی نسبت بھی داخل

---

[1] معدات ایک اصطلاحی لفظ جس کی توضیح ذیل کے نوٹ میں ملے گی ۱۲ [2] یہ اصطلاحی الفاظ ہیں کسی چیز کی صلاحیت و استعداد کا پیدا کرنا اسی کا نام اعداد ہے استعداد کا لفظ بھی اسی سے تعلق رکھتا ہے مثلاً اس کو یوں سمجھئے کہ بچّے کے پیدا ہونے کی صلاحیت انڈے میں جو ہوتی ہے بچے کے لحاظ سے اس صلاحیت کو مُعِدّ کہتے ہیں، بچّے اور انڈے کی اس صلاحیت میں جو نسبت ہے اسی کا نام اعداد ہے خصوصیت اس کی یہ ہے کہ جو چیز جس شئے کی معد ہوتی ہے جب وہ بالفعل موجود ہو جاتی ہے تو معد معدوم ہو جاتا ہے اسی بچے اور انڈے کی مثال میں دیکھئے کہ بچہ کے پیدا ہو جانے کے بعد وہ صلاحیتیں انڈے کی غائب ہو جاتی ہیں جس کی وجہ سے انڈا بچے کی شکل اختیار کرتا ہے یا ہر پہلا قدم چلنے میں دوسرے قدم کا معد ہوتا ہے ظاہر ہے کہ دوسرا قدم جس وقت اٹھایا جاتا ہے پہلا قدم غائب ہو جاتا ہے اسی طرح کسی چیز کی پیدائش جن چیزوں پر موقوف ہوتی ہے ان میں سے ایسی باتیں جو اس شئے کی پیدائش کے اسباب و علل میں تو نہ ہوں لیکن شئے کی پیدائش اس پر اس طریقہ سے موقوف ہو کہ شئے کے پیدا ہو جانے کے بعد بھی وہ موجود رہے اسی کو شرط کہتے ہیں، مثلاً نماز کی شرط وضو ہے یعنی وضو نماز کی پیدائش کے اسباب میں تو نہیں ہے لیکن وضو ہی پر نماز موقوف ہے اور نماز پڑھنے کے وقت نمازی کا باوضو رہنا ضروری ہے۔ علّیت تو ظاہر ہے یعنے اسباب و علل کو اپنے مسببات اور معلولوں کے ساتھ جو نسبت ہوتی ہے اسی نسبت کی تعبیر علّیت سے کرتے ہیں

(بقیہ صـ پر)

ہے، یعنی کسی ایک شے کی کوتاہیوں کی تلافی دوسری چیز سے اس طور پر ہو کہ شے کی اصل فطرت جن باتوں کو چاہتی ہو ان ہی باتوں کے ہم رنگ آثار یہ دوسری چیز اس میں پیدا کر دے، اس کا نام تکمیل ہے، اور قبح و خرابی کی اصلاح جس کا نام تحسین ہے، اس میں یہ ہوتا ہے کہ ہر ظل کی اصل فطرت اپنے آثار و احکام میں جس نظام و ترتیب و تناسب کو چاہتی ہے (اگر اس میں کچھ خلل پیدا ہو جائے تو اس خلل کا ازالہ دوسرے ظل کے ذریعہ سے جب کیا جاتا ہے) اسی کا نام تحسین ہے، اسی ذیل میں اعانت و تناسب بھی داخل ہے، یعنے ظل کی اصل فطرت کے اقتضاؤں کے ظہور میں جن چیزوں سے رکاوٹ پیدا ہو رہی ہو ان کو دوسرے ظل کی مدد سے کمزور کرنا اور جن امور سے مدد ملتی ہو ان کو قوی کرنا، اسی کا نام اعانت ہے، اسی طرح ظلال میں سے کسی ظل کو دوسرے ظل سے ایسی نسبت پیدا کرنا کہ اس نسبت کی وجہ سے خاص قسم کا حسن اور دلکشی اس میں پیدا ہو جائے، مثلاً سیاہ رنگ اگر بذات خود ہو، تو جو کیفیت دوسرے الوان اور رنگوں کے ساتھ مل کر پیدا ہو سکتی ہے تنہا صرف سیاہ رنگ میں ظاہر ہے کہ وہ بات نہیں پائی جاتی۔

(بہرحال ظلال کے احکام کی جو یہ دوسری قسم ہے یعنے جن کے ثبوت کے لئے تنہا کسی ظل کی ذات کافی نہیں ہوتی بلکہ دوسرے ظلال کی بھی ضرورت ہوتی ہے) ان ہی کی مد میں وہ سارے اعمال و افعال داخل ہیں جن سے معاشی اور معادی زندگی کی فلاح و بہبود وابستہ ہے، یعنے انسان (جو منجملہ ظلال کے ایک ظل ہے اس ظل) کی بہتری اور برتری ان ہی افعال سے حاصل ہوتی ہے، اسی طرح اخلاقِ فاضلہ، اور حسن سلیقہ، صحیح اعتقادات (انسانی روح کے لئے) اور صالح اخلاط، مقوی دوائیں، یا جن دواؤں سے فاسد مواد کا ازالہ ہوتا ہو (جسد انسانی کے لئے) بھی نسبت رکھتی ہیں یعنے انسانیت کی تکمیل اور اس میں حسن ان ہی چیزوں سے پیدا ہوتا ہے (پس ان کا شمار بھی ان ہی احکام کے سلسلہ میں ہوگا)، بلکہ اسی ذیل میں اطبار اور ان لوگوں کو بھی شمار کرنا چاہئے جو بنی آدم کی راہ نمائی کا کام کرتے ہیں مثلاً ہادیوں، ائمہ اور قضاۃ وغیرہ کے طبقات،

پھر جیسے مذکورہ بالا احکام کی ایک قسم وہ تھی جس میں مناسبت کا رنگ پایا جاتا ہے) اسی طرح ان ہی احکام کی دوسری قسم وہ ہے جس میں منافرات اور منافات کی بو پائی جاتی ہے، یعنے کسی ظل کی اصل فطرت جن آثار کو چاہتی ہو، ان آثار کے ظہور میں جن چیزوں سے رکاوٹ اور مزاحمت پیدا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مثلاً کوزے کے بننے میں کمہار مٹی وغیرہ کی جو حیثیت ہے، لزوم دو چیزوں کے درمیان ایسی نسبت کی یہ تعبیر ہے کہ ایک چیز ان دونوں میں سے پائی جائے تو دوسری بھی پائی جائے مثلاً حرارت آگ کے ساتھ لزوم کی نسبت رکھتی ہے استلزام بھی اس کے قریب قریب دو چیزوں کے درمیان ایسی نسبت کی تعبیر ہے کہ ایک کو جب سمجھا جائے تو اسی کے ساتھ دوسری بھی سمجھی جائے مثلاً چار کے عدد کو جو سوچے گا تو اسی کے ساتھ یہ بات بھی سمجھ میں آجائے گی کہ یہ طاق عدد نہیں بلکہ جفت ہے، پس معلوم ہوا کہ چار کے عدد میں اور جفت ہونے کے مفہوم میں استلزام کی نسبت ہے۔
مترجم

ہوتی ہو بلکہ ان مزاحمت پیدا کرنے والی چیزوں کو ان سے مدد ملتی ہو اور ان آثار کے ظہور میں جو باتیں معاون ہوں ان کو وہ کمزور کر رہی ہوں، ظل میں اچھی باتوں کو پیدا نہ ہونے دیں بلکہ برخلاف اس کے ناپسندیدہ حالات کا ان سے اضافہ ہو، مثلاً (انسان جو ایک ظل ہے، اس کی فطرت جن آثار کو چاہتی ہے ان میں عبادت بھی ہے چونکہ عبادت کے اس اقتضار کی تکمیل میں قتل ہونے یا ہاتھ پاؤں کے کٹنے یا کسی عضو کے پھٹنے یا جلنے یا کسی درد یا تکلیف میں مبتلا ہونے یا گندگی اور نجاست کی وجہ سے چونکہ رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں، اسی لئے ان امور کا شمار (انسان کی حیثیت سے احکام کے اس قسم میں ہوگا جن میں منافات اور منافرت کا رنگ پایا جاتا ہے)، اسی طرح جن اعمال و افعال سے لوگوں کو منع کیا گیا ہے یا عادات و اخلاق جو آدمی کے لئے اچھے نہیں سمجھے جاتے یا عام امراض اور بیماریاں یہ ساری چیزیں احکام کی اسی قسم میں داخل و شریک ہیں بلکہ زہریلی چیزوں کو بھی اسی ذیل میں شمار کرنا چاہیئے، نیز فتنہ و فساد برپا کرنے والے یا گمراہ کرنے والے لوگ ان کی بھی افراد انسانی سے یہی نسبت ہے (یعنے افراد انسانی کے لئے ان کا وجود مضر ہے)

(خیر یہ تو ظلال اور افراد کے احکام کی مختلف قسمیں تھیں) لیکن ظلال کے اصول (مثلاً زید و بکر عمرو وغیرہ ظلال کے لحاظ سے انسانی ماہیت اصل ہونے کی حیثیت رکھتی ہے) تو ظاہر ہے کہ بذات خود ظلال کے مذکورہ بالا احکام سے اصول متصف نہیں ہوتے (مثلاً گورے کالے، خوبصورت و بدصورت، دراز قد پستہ قد ہونے کے صفات سے افراد ہی متصف ہوتے ہیں، مطلق انسانی ماہیت بذات خود نہ گوری ہوتی ہے نہ کالی) اور یہی حال ظلال کے دوسرے احکام کا ہے)

باقی یہ خیال[1] کر کے کہ تناقض کو چونکہ حقائق اور مفہومات کے احکام میں لوگوں نے شمار کیا ہے، اس لئے یہ وہم جو یہاں پیدا ہوتا ہے قطعاً بے جا ہے کہ اس بنیاد پر اصول اور ماہیات کے متعلق لازم آتا ہے کہ تناقض کی صفت سے بالفعل وہ موصوف ہوں، کیونکہ خارجی موجودات اور اعیان سے تو تناقض کا کوئی تعلق نہیں ہے

---

[1] مصنف کی عبارت اس مقام پر ذرا مغلق ہے، کہنا وہ یہ چاہتے ہیں کہ ظلال یعنے ماہیتوں کے افراد کے جو مختلف احکام ہیں خود ماہیتیں یعنی اصول بالفعل ان احکام سے جیسا کہ ظاہر ہے متصف نہیں ہوتے لیکن کالا ہونا جب انسانی افراد ہی کے احکام ہیں تو ان متضاد چیزوں سے براہ راست نہ سہی بالواسطہ خود انسانی ماہیت بھی تو متصف ہوئی اسی کا جواب دیتے ہیں کہ مطلق ماہیت مثلاً انسان اس کو وجود تو افراد ہی کے ضمن میں حاصل ہوتا ہے، ورنہ اپنے مرتبہ ذات میں صرف ثبوت سے وہ موصوف ہوتی ہے اور قاعدہ ہے کہ دو متناقض اور متضاد چیزیں وجوداً جمع نہیں ہو سکتیں، یعنے انسان زید کی شکل میں موجود ہونے کے بعد یا کالا ہوگا یا کالا نہ ہوگا، یہ نہیں ہو سکتا کہ دونوں چیزیں جمع ہوں لیکن مرتبہ ثبوت میں متناقض امور کسی ایک شے میں جمع بھی ہو جائیں تو اس میں حرج کیا ہے، مرتبہ ثبوت میں متناقض چیزوں کے درمیان مزاحمت و مدافعت کا تعلق ہی کب ہوتا ہے، پس اصول کی طرف اگر متناقض صفات بالفعل منسوب بھی ہوں مثلاً کہا جائے کہ مطلق آدمی کالا بھی ہوتا ہے اور کالا نہیں بھی ہوتا ہے، تو اس میں کیا مضائقہ ہے بلکہ یہی واقعہ ہے ۱۲

اس غلط وہم کا ازالہ یوں کرنا چاہئے کہ جس تناقض کی نفی (اصول اور ماہیات کے مرتبہ میں کی گئی ہے) اس سے مراد خود تناقض نہیں ہے بلکہ تناقض کا اثر ہے، یعنے ایسی متضاد اور متناقض چیزیں مرتبہ ماہیت میں نہیں پائی جائیں، جن میں ایک کا وجود دوسرے کے وجود کا مزاحم ہو اور تناقض کا اثر بھی مزاحمت ہے لیکن کھلی ہوئی بات ہے کہ دو متناقض چیزوں میں مزاحمت وجود کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے، (یعنے یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی جگہ زید بھی موجود ہو، اور زید کا نقیض یعنے عدم زید بھی پایا جائے) لیکن ثبوت کے مرتبہ میں دو متناقض چیزیں جمع ہو جاتی ہیں، اسی لئے جمع ہو جاتی ہیں کہ مرتبہ ثبوت میں تناقض کا جو اثر ہے یعنی مزاحمت وہاں نہیں پائی جاتی، بہرحال ظلال کے احکام سے اصول کے بالفعل اتصاف کا تو یہ حال ہے [1]۔

لیکن بالقوۃ بھی اصول ظلال کے احکام سے متصف ہو سکتے ہیں یا نہیں یعنے بالقوۃ کا مطلب یہ لیا جائے کہ فلاں اصل (مثلاً انسان) جب خارج میں پایا جائے گا تو فلاں فلاں صفات کو چاہئے کہ اس میں پائے جائیں اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو ظلال کے جن احکام کا شمار نقص و قبح کے ذیل میں کیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ ان احکام سے اصول بایں معنی قطعاً متصف نہیں ہو سکتے، کیونکہ نقص و قبح تو نام ہی ان احکام کا ہے جنھیں ظلال کی اصل فطرت نہ چاہتی ہو اب اگر وہ ایسی چیزیں ہیں جنھیں اصل چاہتی ہے تو پھر وہ نقص و قبح نہیں بلکہ حسن و کمال قرار پا جائیں گے، گذر چکا کہ حسن و کمال تو نام ہی ان احکام کا ہے جنھیں اصل فطرت چاہتی ہو۔

رہے ظلال کے وہ احکام جن میں مناسبت یا منافات کا رنگ پایا جاتا ہے، تو اس باب میں یعنے اصول احکام کی اس قسم سے متصف ہو سکتے ہیں یا نہیں اس کا کلیہ یہ ہے کہ اصول کے احکام کا ظہور اگر ان پر موقوف اور ان کے ساتھ وابستہ ہے تو بالقوت اصول احکام کی اس قسم سے متصف ہوں گے اور اصول کے جو احکام ہیں اگر ان کے معدوم و مفقود ہونے پر وہ موقوف و مبنی ہوں، تو پھر ان کے ساتھ بالقوت بھی اصول کا اتصاف نہیں ہو سکتا، آپ اس کو مثال سے سمجھئے مثلاً آدمی کا قاتل اور جلانے والا ہونا، ظاہر ہے کہ انسانی افراد کے ان احکام میں ہیں جن کا ثبوت دوسرے اظلال کے بغیر نہیں ہو سکتا یعنے ظلال کے احکام کی دوسری قسم میں داخل ہیں مگر اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ آدمی قاتل یا جلانے والا اس وقت ہو سکتا ہے جب اس میں وہ قوتیں اور وہ باتیں پائی جائیں جنھیں انسان کی اصل فطرت چاہتی ہے پس یہ سمجھا جائے گا کہ

---

[1] بالقوت اور بالفعل کے الفاظ کی تشریح آئندہ نوٹ میں ان لوگوں کو پڑھ لینا چاہئے جو ان کے معانی سے ناواقف ہیں ۱۲ -

ان باتوں سے انسان کی فطرت بالقوۃ متصف ہوتی ہے لیکن اسی کے مقابلہ میں مقتول ہونا یا جل جانا
سو ہیں تو یہ بھی ظلال کے احکام کی دوسری قسم میں داخل مگر کھلی ہوئی بات ہے کہ وہ مقتول ہونے یا جل جانے
کے صفات کا ظہور اسی وقت تو ہو سکتا ہے جب وہ باتیں جنھیں آدمی کی اصل فطرت چاہتی ہے معدوم
و مفقود ہو جائیں) پس قاتل اور محرق (جلانے والا) ہونا یہ تو پہلی قسم میں داخل ہے اور مقتول و محرَق
(جسے جلایا گیا ہو. بصیغہ مفعول) یہ دوسری قسم میں شریک ہے۔

(یہاں تک تو ظلال اور اُن کے اصول کے احکام اور ان کی مختلف نوعیتوں کا بیان تھا) باقی
وجود منبسط تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خود ظلال سے ان کا انتزاعی اتصاف تو ایک واقعہ ہے (یعنے جیسے
انتزاعی صفات سے مثلاً فوقیت کی صفت سے مشار مثلاً جہت متصف ہوتی ہے اسی طرح وجود منبسط
ظلال سے موصوف ہوتا ہے اور ذہن انسانی ان ظلال کو وجود منبسط سے پیدا کرتا ہے) لیکن ظلال کے احکام
(سے بھی وجود منبسط متصف ہوتا ہے یا نہیں) سو اس کا ایک کلی ضابطہ ہے یعنے یہ دیکھنا چاہئے کہ ان احکام
کی نوعیت کیا ہے اگر ایسے احکام ہیں جن سے ظلال کے کمالات کا مفقود ہونا لازم آتا ہو یا ظلال کے نظام
میں ان سے خلل پیدا ہوتا ہو یا منافات و منافرت کا رنگ ان میں پایا جاتا ہو تو یاد رکھنا چاہئے کہ اس قسم کے
احکام سے وجود منبسط متصف نہیں ہو سکتا جس کا حاصل یہی ہوا کہ نقص عیب، برائی، قبح، گندگی نجاست
دکھ درد وغیرہ جیسے صفات سے وجود منبسط کا دامن داغدار نہیں ہو سکتا (بلکہ صرف ان ہی ظلال تک اس قسم کے
صفات محدود ہو کر رہ جاتے ہیں جن کے وہ صفات ہیں اور جن کی طرف وہ منسوب ہیں) باقی اس کی وجہ
یعنے نقائص و عیوب گندگی و نجاست وغیرہ ان چیزوں سے وجود منبسط کا پاک رہنا کیوں ضروری ہے
تو اس کا راز یہ ہے کہ وجود منبسط تو صرف محض نور اور بالکلیہ ٹھیٹ خالص وجود ہی وجود کی تعبیر ہے اسی لئے تمام
ایسی باتیں جن کا تعلق فعلیت سے ہو ان کا مرجع تو وجود منبسط ہی ہوتا ہے مگر ایسی چیزیں جن کی وجہ سے
ظلال کے اقتضائی کمالات مفقود و معدوم ہوتے ہوں، تو چونکہ ظلال میں یہ چیزیں اسی حالت میں پائی
جاتی ہیں، جب اپنے اصول و حقائق سے اس کا رشتہ کمزور پڑ جاتا ہے، اسی لئے وجود منبسط کی طرف ان کا
اتصافی انتساب صحیح نہ ہوگا[۱]۔ آخر دیکھو کسی نورانی اور روشن چیز کے سامنے شیشے کے چند فانوس اس طور پر
رکھے جائیں کہ بعض فانوسوں پر پوری روشنی پڑ رہی ہو، اور بعض آڑ میں آجانے کی وجہ سے پورے طور پر منور نہ ہوں

---

[۱] یہاں بعض اصطلاحی الفاظ ہیں جس لئے ان کی تشریح ضروری ہے فعلیت کا لفظ قوت کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے قوت سے مراد کسی شئے کی صلاحیت و استعداد ہوتی ہے مثلاً تخم میں درخت بن جانے کی قوت ہے یعنے اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ درخت بن جائے اسی طرح جب تخم درخت کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو کہتے ہیں کہ اس کی قوت نے فعلیت کا رنگ اختیار کر لیا، بس اسی طرح یہاں سمجھنا چاہئے کہ وجود منبسط ہی فعلیت کا سرچشمہ ہے اور تمام امور جو بالفعل وجود کا پیرایہ اختیار کرتے ہیں ان کا مرجع وجود منبسط ہی ہوتا ہے مثلاً لکڑی سے کرسی بنائی جاتی ہے تو کرسی کی شکل و صورت جس حد تک فعلیت سے قریب ہوتی جائے گی یہ سارا کرشمہ لکڑی ہی کا ہوگا (بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۳ پر)

تو اس میں قصور کس کا ہے؟ نور کا ہے یا فانوس کا؟ ظاہر ہے کہ نور تو سب ہی کو روشنی بانٹ رہا ہے لیکن آڑ میں ہونے کی وجہ سے فانوس ہی اس سے روشنی نہ لے سکا۔ ہاں! اگر صورت حال یہ نہ ہو بلکہ خود روشنی ہی دھیمی ہو تو اس وقت بلاشبہ یہ نقص نور کا ہوگا۔

یہاں ایک چیز اور بھی قابل غور ہے، مطلب یہ ہے کہ بعض چیزوں کی وجہ سے بعض امور میں جو یہ محسوس ہوتا ہے کہ کچھ کمی رہ گئی ہے، (مثلاً چاند میں آفتاب کے حساب سے محسوس ہوتا ہے کہ اس کی روشنی کچھ دھیمی اور ہلکی ہے گویا اس کے نور میں بہ نسبت نور آفتاب کے کچھ نقص پایا جاتا ہے) بلاشبہ (آفتاب اور ماہتاب کے باہمی مقابلہ سے یہ نقص ضرور محسوس ہوتا ہے لیکن پوری کائنات اور شب و روز کے تمام حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر سوچا جائے) تو اس کامل نظام کے لحاظ سے (چاند کی روشنی بھی اپنی جگہ پر ایک خاص اقتضاء کی تکمیل کر رہی ہے ایسی تکمیل کہ) اگر اس کو کائنات کے اجتماعی نظام سے خارج کر دیا جائے، تو ایک بڑی کمی (اس اجتماعی نظام میں رہ جائے گی) بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو قبیح اور بری سمجھی جاتی ہے (مثلاً سیاہ رنگ کو سفید رنگ کے مقابلہ میں ناقص قرار دیا جاتا ہے لیکن) اگر کائنات کے مجموعی نظام کو پیش نظر رکھ کر اس بری چیز کو دیکھا جائے تو نظر آئے گا کہ ایک خاص تناسب کی تکمیل اس سے ہو رہی ہے (مثلاً سیاہ رنگ جب ابروؤں، اور بالوں میں پایا جاتا ہے تو گورے چہروں کے لئے وہی زینت بن جاتا ہے حتی کہ اگر کسی آنکھ سے سیاہی بالکل غائب ہو جائے یا پلکیں ابرو اور سر کے بال کسی کے بجائے سیاہ ہونے سفید ہو جائیں تو بھی بات بدصورتی کی وجہ بن جائے گی) پس معلوم ہوا کہ وجود منبسط کے (اجتماعی نظام) کے لحاظ سے جو چیز جہاں پر ہے کسی خیر اور کمال ہی کو ظاہر کر رہی ہے، اور حسن و جمال ہی کی وہ آئینہ بردار ہے، پاک ہے اے خدا تیری ذات (سارے عیوب و نقائص) سے تیرا اسم مبارک برکتوں کا سرچشمہ ہے، ہر چیز تیرے ہی حضور سے ہے برائی اور شر کی قطعاً تیری طرف نسبت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور نقص اس میں رہ جائے گا تو یہ لکڑی کا نقص نہ ہوگا خود کرسی کا ہوگا۔ اسی طرح یہ سمجھنا چاہیے کہ نجار (بڑھئی) کرسی بنانے سے پہلے ایک کامل ترین کرسی کا تخیل اپنے دماغ میں قائم کرتا ہے اور اسی کے مطابق وہ لکڑی کے کسی ٹکڑے پر عمل شروع کرتا ہے۔ اب جس حد تک اس کے اس عمل سے اس لکڑی پر تخیل میں قائم کی ہوئی کرسی کے مطابق صفات پیدا ہوتے چلے جائیں گے، اسی حد تک اس خارجی کرسی کا خیالی کرسی سے رشتہ مضبوط ہوتا جائے گا۔ اور جس حد تک اس خارجی کرسی کی شکل و صورت خیال میں قائم کی ہوئی کرسی کے غیر مطابق ہوگی اس کا رشتہ اس خیالی کرسی سے کمزور رہے گا۔ پس اسی مثال سے سمجھنا چاہیے کہ نجار جس کرسی کا خیال قائم کر کے کرسی بنانا شروع کرتا ہے اسی کا نام کرسی کی حقیقت ہے، اسی طرح تمام موجودات ممکنہ کے متعلق جو معلومات علم الٰہی میں ہیں وہ ان خارجی موجودات کے حقائق کہلاتے ہیں، خارجی موجودات، یا ظلال جس حد تک معلومات الٰہیہ یعنی اپنے حقائق کے مطابق ہوں گے اسی حد تک ان کا رشتہ اپنے حقائق سے استوار و مستحکم ہوگا۔ اور جس حد تک غیر مطابق ہوں گے اسی حد تک یہ رشتہ کمزور ہوگا۔ ۱۲

نہیں ہو سکتی، یعنی شر اور برائی بحیثیت شر اور برائی ہونے کے خدا کی طرف منسوب نہیں ہو سکتی، اس مسئلہ کی مثال ایسی ہے، جیسے کہنے والوں نے کہا ہے کہ کسی قبیح اور بری چیز کا پیدا کرنا یہ کوئی بری بات نہیں ہے (بلکہ صرف اچھی چیزوں کی پیدا کرنے کی جو قدرت رکھتا ہو، لیکن بری چیزوں کے پیدا کرنے سے عاجز ہو تو یقیناً اس شخص کے مقابلہ میں وہ ناقص ہے جو اچھی اور بری دونوں طرح کی چیزوں کی پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے آخر جو تریاق کے ساتھ زہر بھی پیدا کر سکتا ہے کیا اس کی قدرت و قوت کا مقابلہ وہ کر سکتا ہے جو صرف تریاق ہی کے بنانے کی ترکیب جانتا ہے، خوب اچھی طرح سے اس مسئلہ کو بھی ذہن نشین کر لو

اس کے سوا ایک اور بات بھی قابل توجہ ہے کہ وجود منبسط اگر اچھی چیزوں (کے ساتھ) بری اور قبیح چیزوں کی قیومیت کا کام کر رہا ہے، تو واقعہ یہ ہے کہ اس سے خود وجود منبسط کے آثار کی تکمیل ہوتی ہے، (الغرض بھلی ہو یا بری) ہر ایک سے کسی نہ کسی شان ہی کی نمائش ہو رہی ہے قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

كُلًّا نُّمِدُّ هٰٓؤُلَآءِ وَهٰٓؤُلَآءِ — دونوں ہی کی مدد کرتے ہیں (اور بڑھاتے ہیں) ان کو بھی اور

وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُوْرًا ⑳ — ان کو بھی تیرے رب کی دین (کسی کے لئے) رکی ہوئی نہیں ہے

(مثال سے سمجھو) مثلاً تم نے کسی اچھے قسم کے لوہے سے ایک تلوار بنائی لیکن (گو لوہا تو تم نے بہت اچھی قسم کا لیا تھا) مگر تلوار ایسی بنائی کہ وہ ایک قسم کی چھری جیسی معلوم ہو، اس میں شک نہیں کہ تلوار ہونے کی حیثیت سے یہ ناقص ہو گی، لیکن تلوار کے ناقص ہونے کی وجہ سے یہ کہنا کیا صحیح ہو گا کہ لوہا بھی اس کا ناقص ہو گیا، یقیناً لوہے کی خوبی اب بھی اپنے حال پر باقی ہے اور اس وقت بھی وہ ایسے عجیب آثار کو اپنے اندر سے ظاہر کر رہا ہے جو آثار نہ صرف تلوار ہی سے ظاہر ہو سکتے ہیں، اور نہ ایسی چیز سے جو صرف چھری ہو، پس قبیح چیزوں کی قیومیت وجود منبسط کی طرف جو منسوب ہے اس کا یہی حال ہے، جیسے لوہے میں کسی قسم کا نقص اس وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتا کہ ایک ناقص تلوار کا وہ قیوم بن گیا ہے، بلکہ اس وقت بھی اس لوہے سے ایسے

لہ اصل آیت مندرجہ کتاب والی آیت سے پہلے یہ ہے مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهٗ فِيْهَا مَا نَشَآءُ لِمَنْ نُّرِيْدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهٗ جَهَنَّمَ ۚ يَصْلٰىهَا مَذْمُوْمًا مَّدْحُوْرًا ○ وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَةَ وَسَعٰى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَّشْكُوْرًا ○ (جو اسی جلد پیش آنے والی زندگی (یعنی دنیا ہی کو) اپنا مقصود بنا لیتا ہے تو جلدی کر دیتے ہیں ہم اس کے لئے یعنی جتنا جسے چاہتے ہیں دیدیتے ہیں (لیکن چونکہ اس نے صرف دنیا ہی کو اپنا آخری مقصود بنا لیا اور آخرت کی اس کی نگاہ میں کوئی قیمت نہ تھی اس لئے) پھر ہم مقرر کر دیتے ہیں اس کے لئے جہنم پھاند پڑے گا اس میں بہت بری حالت میں دھتکارا ہوا لیکن جو الآخرۃ کو اپنا مقصود بنا لیتے ہیں، اور اسی کو پیش نظر رکھ کر کوشش کرتے ہیں بشرطیکہ وہ مومن ہیں تو ان کی کوشش مقبول اور بارآور ہو گی)

آثار ظاہر ہو رہے ہیں، جو نہ اس وقت حاصل ہو سکتے تھے جب وہ کسی کامل تلوار کا قیوم بنتا اور نہ اس وقت جب وہ کسی کامل چھری کا قیوم ہوتا)

باقی یہ سوال کہ امکانی حقائق (یعنے خارجی موجودات اپنے موجود ہونے سے پہلے حق تعالےٰ کے علم میں بحیثیت معلومات الٰہیہ کے پائے جاتے ہیں، جیسے نجّار کے خیال میں بننے سے پہلے وہ کرسی پائی جاتی ہے جسے وہ بنانا چاہتا ہے، یا معمار کے خیال میں اس مکان کا نقشہ پایا جاتا ہے جسے وہ تعمیر کرنا چاہتا ہے) ان امکانی حقائق میں، اور وجود منبسط میں کیا منافات اور منافرت کی نسبت پائی جا سکتی ہے یعنی کیا یہ ممکن ہے کہ وجود منبسط ان معلومات الٰہیہ میں سے کسی معلوم کے خارجی وجود کے قبول کرنے سے انکار کرے؟ ظاہر ہے کہ اس کی بھلا کیا گنجائش پیدا ہو سکتی ہے، آخر یہ بھی قابل تصور بات ہو سکتی ہے کہ جو چیزیں نور اور روشنی سے منور و روشن ہوں، ان میں اور خود نور میں منافات ہو، بہر حال وجود منبسط بجائے خود نور ہے، ایسا نور جس کے اوپر بھی نور ہی ہے، وہ ظہور ہی ظہور ہے، حسن و جمال سے معمور ہے، جود و عطاء داد و دہش کا خزانہ ہے۔

ہاں! اگر وجود منبسط کو اس نقطہ نظر سے تصور کیا جائے جیسے مطلق شے[1] کو تصور کرتے ہیں، تو لحاظ کے اس مرتبہ میں کہا جا سکتا ہے کہ ان صفات (یعنے ناقص و قبیح صفات) سے وہ بھی موصوف ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تو صرف ایک قسم کے ذہنی عمل ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ حقائق و واقعات کی معرفت و تحقیق کی جہاں گفتگو ہو رہی ہو، جہاں صرف یقین اور اذعان کی بحث ہو رہی ہو، وہاں اس قسم کے ذہنی گورکھ دھندوں کی بھلا کیا گنجائش ہے۔

عبقہ (۱۴)

عقیدۂ توحید کے سہ گانہ مراتب علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین کی کیفیت

اور ان مراتب میں جو امتیازی وجوہ ہیں اجمالاً اس عبقہ میں ان ہی امور کی طرف اشارہ کیا جائے گا[2]

کثرت کی یہ دنیا کسی قیومی وحدت کے شیرازے کے ساتھ جکڑی ہوئی ہے، جن کی سمجھ میں یہ

---

[1] شے کو کسی صفت کے لحاظ سے تین حیثیتوں سے سوچا جا سکتا ہے یعنی صفت کے ساتھ تو اس کو بشرط شے کا مرتبہ کہتے ہیں، یہ پہلی حیثیت ہوئی۔ دوسری حیثیت یہ ہے کہ اس صفت سے الگ کر کے اس کا تصور کیا جائے تو یہ شرط لا شے کا مرتبہ ہوا، تیسری صورت یہ ہے کہ صفت کے ہونے اور نہ ہونے ان میں سے کسی کا بھی خاص تصور پیش نظر نہ ہو، یہ لا بشرط شے کا مرتبہ ہے اور یہی مرتبہ مصنف کا اس وقت وجود منبسط کے متعلق مقصود ہے ۱۲

[2] علم اور یقین کے ان مراتب سہ گانہ کو مثال سے سمجھئے، مرض بخار کو، ایک شخص ان خصوصیات کے مطالعہ کے بعد جانتا ہے جن کا ذکر طب کی کتابوں میں کیا گیا ہے، بخار کے متعلق علم کی اس کیفیت کا نام علم الیقین ہے، ایک شخص پر بخار طاری ہوتا ہے، اپنے طبی معلومات کو پیش نظر رکھتے ہوئے نبض اور قارورہ کے علامات سے یقین حاصل کرتا ہے کہ واقعۃً اس شخص کو بخار آ گیا ہے، طبیب کی اس فیصلہ کے بعد بخار

(بقیہ حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

بات آگئی ہے اور انھوں نے یہ پالیا ہے کہ درحقیقت استقلال یہاں اسی قیومی وحدت کو حاصل ہے، اور وہ سارے آثار جن کا ظہور کثرت سے ہو رہا ہے، ان کا مبدا اور سرچشمہ بھی دراصل یہی قیومی وحدت ہے، کثرت کی حیثیت اس قیومی وحدت کے سامنے ان کی نگاہوں میں مضمحل اور ہیچ بن جاتی ہے، اور اس کے متعلق ان کو کامل اطمینان اور یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ وجوداً یہ ساری کثرت اسی قیومی وحدت کی تابع ہے، اس سلسلہ میں یقین کے سارے مراتب (یعنے علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین) جن کے طے ہو چکے ہوتے ہیں تو ان لوگوں کے اسی علم اور یافت کی تعبیر یہ کی جاتی ہے کہ ظاہر الوجود کی توحید ان کو حاصل ہو گئی (لیکن یقین کے ان سہ گانہ مراتب کے لحاظ سے ان کے تین طبقات ہیں) علم الیقین والے سچ پوچھو تو حقیقی توحید والوں سے ایک گونہ مشابہت حاصل کرتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ توحید کا یہ علم ان لوگوں کو (خود براہ راست قیوم کی ذات کی یافت کی راہ سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ علمی صورت) ان کے اس علم کا واسطہ بنتی ہے گویا اس لحاظ سے ابھی (حد اصل قیوم) اور ان کے درمیان ایک پردہ (یعنے علمی صورت کا پردہ) حائل ہے، نیز یہ علم ظاہر ہے کہ کلی وجوہ ہی سے ان کو میسر آتا ہے (یعنے چند عقلی کلی مقدمات سے ان کا دماغ اس نتیجہ کو پیدا کرتا ہے کہ یہ ساری کثرت ایک قیومی وحدت میں گم ہو جاتی ہے اور یہی مقصود اس بات سے کہ ان کا علم کلی وجہ سے حاصل ہوا ہے) کھلی ہوئی بات ہے کہ اس قسم کا علم ایسا ہے جیسے کسی غائب چیز کا علم کسی کو حاصل ہو (سامنے کی چیز کے علم کی جو کیفیت ہوتی ہے یہ بات ان کو میسر نہیں آتی)

لیکن جنھیں عین الیقین کا درجہ حاصل ہو چکا ہے اگرچہ یہ طبقہ بھی قریب قریب علم الیقین والوں ہی کے جرگے میں شریک ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ راہ توحید کے ارباب کمال کا جو مقام ہے اس کے ابتدائی حدود تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے، وجہ یہ ہے کہ علم الیقین والوں کی گرفت اور یافت کا تعلق اگرچہ (قیوم کی ذات) سے ہو جاتا ہے لیکن پھر بھی ان میں امتیاز اس کا باقی رہتا ہے (یعنے جو چیز گرفت میں آئی وہ گرفت کرنے والے کا غیر ہے) الغرض اشارہ کرنے والے اور جس کی طرف اشارہ اپنی اس یافت میں یہ کرتے ہیں، اس میں مغائرت کا احساس ان میں پھر بھی باقی ہی رہتا ہے، اس لئے گو ان کا اشارہ اور ان کی گرفت بھی عقلی ہی ہوتی ہے لیکن ایسا عقلی اشارہ اور ایسی عقلی گرفت جو کسی نادیدہ غیر محسوس جزئی شئے سے متعلق ہو گویا ان کی اس یافت اور ان کی اس گرفت و اشارہ کی نوعیت ذہنی اشارے اور ذہنی گرفت کے مانند ہوتی ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) متعلق جو علم طبیب کو حاصل ہوگا اسی کا نام حق الیقین ہے، پس ہے تو سب علم ہی کی کیفیت لیکن مدارج کا جو اختلاف پیدا ہوتا چلا جاتا ہے، اسی لئے اس علم کو ان تین قسموں پر تقسیم کر دیا ہے ۱۲۔

بہرحال اسی احساس مغائرت کے باقی رہ جانے کی وجہ ہے جو مشیر (اشارہ کرنے والے) اور مشار الیہ (جس کی طرف اشارہ کیا جائے) کے متعلق ان میں پایا جاتا ہے، ان لوگوں کا شمار اس طبقہ میں نہیں ہوتا جو اس راہ کے سابقین و کاملین سمجھے جاتے ہیں۔

البتہ حق الیقین والے لوگ وہ لوگ ہیں، جن کے متعلق سمجھنا چاہئے کہ اس راہ میں وہ سب سے آگے بڑھ چکے ہیں، اگرچہ خود ان میں بھی مراتب کا اختلاف پایا جاتا ہے۔

حق الیقین کی کیفیت (جن لوگوں کے اندر اس راہ میں پیدا ہو جاتی ہے) اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جس چیز کا علم ان کو حاصل ہوا ہے (یعنے وہی قیوم کی ذات کا علم) اس سے ان کی روح معمور ہو گئی ہے، اور اتنا واضح انکشاف اس کا ان پر ہو گیا ہے کہ گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ اس کا علم حضوری[1] ہی ان کو حاصل ہے، علم کی اس کیفیت کی ابتدا، تو اس رنگ میں ہوتی ہے کہ کبھی یہ کیفیت آتی ہے کبھی چلی جاتی ہے گویا اس کی حالت ان صفات کے شروع میں ہوتی ہے، جن سے موصوف کبھی متصف ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا (یعنے عوارض مفارقہ کی جو کیفیت ہوتی ہے وہی کیفیت اس یقین کی ہوتی ہے) جب تک اس کا یہ رنگ رہتا ہے تو اس کو حال کہتے ہیں، اور آخری کیفیت اس یقین کی یہ ہو جاتی ہے کہ صاحب یقین (اپنی ذات سے بالکلیہ فانی ہو کر قیوم ہی کی ذات سے بقاء کلی حاصل کر لیتا ہے) دراصل یقین کی اسی کیفیت کو علم حضوری کے ذیل میں درج کر دیا جاتا ہے اور سچ پوچھئے تو آدمی میں یقین کی یہ کیفیت خود اس کی ذات میں پہلے سے موجود ہے جس کی تفصیل آئندہ بیان کی جائے گی)

عبقہ[2] (۱۵)

لاہوت (یعنے حق تعالیٰ کے مرتبۂ ذات) کی بحث

جس چیز کا قیام قیوم کی ذات سے وابستہ ہوتا ہے، مثلاً کرسی کا قیام لکڑی کی ذات سے وابستہ ہے تو ظاہر ہے کہ قیوم کی ذات کو اس چیز پر یقیناً تقدم حاصل ہوگا، یعنے ماننا پڑے گا کہ لکڑی کا وجود کرسی کے وجود سے پہلے ہے، خصوصاً قیوم جس وقت اس شئے کا قیوم بنا ہوا ہو (یعنے

---

[1] کسی صورت کے ذریعہ سے کسی چیز کا علم جب ہوتا ہے تو اس کا نام علم حصولی ہے، اپنی ذات وصفات کے سوا، عالم کو عموماً دوسری چیزوں کا علم اسی راہ سے حاصل ہوتا ہے، اور صورت کے توسط کے بغیر خود معلوم کی ذات کا انکشاف جب عالم پر ہو جائے تو اس کا نام علم حضوری ہے، جیسے ہر شخص کو اپنی ذات کا حضوری علم ہوتا ہے ۱۲۔ [2] اس عبقہ کو سمجھنے کے لئے فلسفۂ امور عامہ کے (بقیہ حاشیہ بر صفحۂ آئندہ)

کرسی کی ہیئت کذائی کا قیام لکڑی کے ذریعہ سے جس وقت ہو رہا ہو) یہی تقدم ہے جس کی تعبیر تقدم بالذات سے کی جاتی ہے تقدم بالذات سے مراد یہاں اس کے وہ معنے ہیں جو تقدم بالطبع یعنے علّت ناقصہ کو اپنے معلول پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، اس تقدم کو بھی حاوی ہے اور اس تقدم کو بھی جسے تقدم بالعلت کہتے ہیں، یعنے معلول پر علت تامہ کو جو تقدم حاصل ہوتا ہے اس کو بھی شامل ہے اور یہ بات یعنے قیوم کا قیوم ہونے کے وقت اس چیز سے جس کا وہ قیوم ہے مقدم ہونا ایک ایسی ظاہر کھلی ہوئی بدیہی بات ہے کہ دونوں کے تعلق کے صحیح مفہوم کا جو بھی تصور کرے گا، اس کے ماننے پر اپنے آپ کو وہ مجبور پائے گا' میرا مطلب یہ ہے کہ متاخرین فلسفہ نے تقدم و تاخر کی مشہور پانچ قسموں کے سوا چھٹی قسم جو پیدا کی ہے' یعنے کہتے ہیں کہ معروض کو عارض پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے، وہ تقدم کی پانچ مشہور قسموں میں داخل نہیں ہے' بلکہ اس کی نوعیت ان پانچوں سے مختلف ہے' اس چھٹی قسم کے تحت یہ قیوم والا تقدم داخل نہیں ہے' اور یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ تقدم و تاخر کی یہ چھٹی قسم متاخرین کی جو نکالی ہوئی ہے' اور اسی کی تعبیر کبھی تقدم بالماہیت سے یہ لوگ کرتے ہیں کبھی تقدم بالرتبہ کے نام سے بھی اس کو موسوم کرتے ہیں' اس کے نیچے قیوم والا مذکورۂ بالا تقدم اس لئے داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ قیوم والے اس تقدم میں مقدم موخر سے وجوداً مقدم ہوتا ہے' بخلاف اس تقدم کے جو عارض پر معروض کے متعلق مانا جاتا ہے' اس میں مقدم موخر سے وجوداً مقدم نہیں ہوتا' بہر حال جس چیز کا قیوم قیوم ہوتا ہے اس پر قیوم کا وجوداً مقدم ہونا ایک بدیہی بات ہے' لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ قیوم کے اس تقدم کی نوعیت فقط عقلی ہوتی ہے' یعنے جس ظل کی قیومیت قیوم کی ذات سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ان اصطلاحات کو سمجھ لینا چاہئے' یعنے کسی چیز کو دوسری چیز کے مقابلہ میں جب کہا جاتا ہے کہ تقدم حاصل ہے تو اس کی بعض قسمیں تو عام ہیں مثلاً زماناً کسی شئے کا کسی چیز پر مقدم ہونا اس کو تقدم زمانی اور مکاناً کسی شئے کا کسی چیز سے مقدم ہونا اس کو تقدم مکانی کہتے ہیں اسی طرح شرف اور بزرگی کی وجہ سے جب کہتے ہیں کہ فلاں فلاں سے مقدم ہے تو اس کا نام تقدم بالمرتبہ ہے' اور دو قسمیں تقدم و تاخر کی وہ ہیں جو علت و معلول میں پائی جاتی ہیں' عموماً ہر چیز کی علت یا اس کی پیدائش کے اسباب چار ہوتے ہیں مثلاً کوزے کی پیدائش کے لئے مٹی کی ضرورت ہے اس کا نام علت مادی ہے' یعنے جس چیز سے شئے بنی ہو' اس کو علت مادی کہتے ہیں اور بنانے والے کو علت فاعلی جیسے کوزے کے لئے کمہار' جس مقصد کو پیش نظر رکھ کر شئے بنائی جاتی ہے مثلاً پانی پینے کے لئے کوزہ بنایا جاتا ہے اس کو علت غائی کہتے ہیں' بننے کے بعد جو صورت مٹی کی ہو جاتی ہے جیسے کوزے کی شکل اس کو علت صوری کہتے ہیں اور مجموعی طور پر چاروں علتوں کے مجموعہ کو علت تامہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں' اور اس علت تامہ کے مقابلہ میں ہر ہر علت کو علت ناقصہ کہتے ہیں' اب ظاہر ہے کہ کوزہ تو بغیر مٹی کے مثلاً بن نہیں سکتا' لیکن کوزہ نہ ہو جب بھی مٹی پائی جا سکتی ہے' بس اسی تقدم کا یعنے موخر بغیر مقدم کے نہ پایا جا سکے لیکن مقدم بغیر موخر کے پایا جا سکتا ہو' اس کو تقدم بالطبع کہتے ہیں لیکن علت تامہ کا حال علت ناقصہ سے مختلف ہے' یعنے کسی شئے کی پیدائش کے سارے اسباب و علل جب مہیا ہو جاتے ہیں تو پھر اس شئے کا پایا جانا ناگزیر ہے' مثلاً کنجی کی حرکت کے لئے ہاتھ کی حرکت علت تامہ ہے' اب ظاہر ہے کہ جب ہاتھ کو حرکت ہوگی کنجی بھی متحرک ہو جائیگی یہ نہیں ہو سکتا کہ ہاتھ تو ہل رہا ہو اور جو کنجی ہاتھ میں ہے وہ نہ ہلے' الغرض تقدم بالعلت میں مقدم اور موخر ساتھ پائے جاتے ہیں' متاخرین نے مقدم کی ایک نئی قسم نکالی ہے' یعنی ماہیت اور وجود میں تقدم و تاخر کی جو نسبت ہے کہ وجوداً ماہیت اگرچہ کہ معروض موصوف کو بہر حال عارض و صفت سے مقدم ماننا ہی پڑیگا' ۱۲

وابستہ ہوتی ہے، اس ظل سے اور اس ظل کے احکام سے قیوم کی ذات کو صرف عقل ذہنی طور پر جدا فرض کر سکتی ہے، یعنے واقع میں قیوم کی ذات اس ظل سے اور ظل کے احکام سے جدا نہیں ہوتی، لیکن یہ سوچ کر کہ قیوم کی ذات کا مرتبہ ظل کی ذات سے مقدم ہے، عقل یہ حکم کرتی ہے کہ قیوم کو ظل سے پہلے ہونا چاہئے، مثلاً جہت کی ذات سے آدمی کا ذہن اس مفہوم کو پیدا کرتا ہے کہ فوقیت یعنے اوپر ہونے کی صفت سے وہ موصوف ہے، اور اس صفت کا قیام جہت ہی کی ذات سے ہے، یا دریا کے تھپیڑوں اور امواج کو دیکھ کر ہر شخص سمجھتا ہے کہ ان کا قیوم دریا کا پانی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ جہت کی ذات سے جس وقت فوقیت (یعنے اوپر ہونے کا مفہوم منتزع ہو رہا ہے اس وقت جہت کی ذات کے متعلق یہ فرض کرنا کہ جو فوقیت اس سے منتزع ہو رہی ہے اس پر اس کو تقدم حاصل ہے، یا دریا کا پانی جس وقت تموج پذیر ہو اس کے متعلق یہ باور کرنا کہ جن امواج سے وہ متصف ہو رہا ہے ان سے پہلے اس کا وجود ہے، یعنی امواج کے وجود پر دریا کے پانی کے وجود کو تقدم حاصل ہے صرف ایک غلطی تصور اور ذہنی حکم کے سوا اور بھی کچھ ہے، واقع میں اس وقت نہ جہت ہی سے فوقیت جدا ہو سکتی ہے اور نہ دریا کے پانی سے تموجات الگ ہو سکتے ہیں[1] یا جن چیزوں کو نور نے روشن رکھا ہو، روشن ہونے کے وقت یعنی روشنی کا ظہور جس زمانہ میں ان چیزوں سے ہو رہا ہو اس وقت واقع میں نور کے متعلق تقدم کا کوئی واقعی مرتبہ پیدا نہیں ہو سکتا، اور زیادہ تر قیوم میں اور ان چیزوں میں جن کی قیومیت کا کام قیوم کی ذات انجام دیتی ہے، یہی نسبت ہوتی ہے، لوگ قیومیت کی اسی نسبت کو عموماً جانتے ہیں، اور اسی کا نام مشاہدہ بھی عموماً کہا جا رہا ہے، اور آسانی سے یہی نسبت سمجھ میں بھی لوگوں کے آجاتی ہے، لیکن فوقیت ہی کی نسبت کی ایک شکل اور بھی ہے جس میں قیوم کو واقع میں ان چیزوں پر تقدم حاصل ہوتا ہے، جن کی قیومیت اس کی ذات سے وابستہ ہوتی ہے، اگرچہ قیومیت کی یہ شکل بہت کم پائی جاتی ہے، اور لوگوں کے لئے اس کا سمجھنا بھی آسان نہیں ہے، مشاہدہ بھی اس کا نادر ہے، میری مراد قومیت کی اس نسبت سے یہ ہے کہ اس میں درحقیقت قیوم کی ذات ذات کے اس مرتبہ میں ان ظلال سے اور ان کے احکام سے واقع میں خالی ہوتی ہے، جن کی وہ قیوم ہوتی ہے یعنے باوجود قیوم ہونے کے ظلال اور ان کے احکام سے

---

[1] مطلب یہ ہے کہ جہت کے قائم ہو جانے اور دریا کے تموج پذیر ہونے کے ساتھ ہی جو جہت سے فوقیت اور دریا سے امواج کا منتزع ہونے لگتے ہیں تو ان صفات سے متصف ہونے کی جو ان کی حیثیت ہے اس حیثیت کے لحاظ سے ان کے متعلق یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ اپنے ان صفات پر ان کو تقدم حاصل ہے، ہاں! عقل موصوف کے وجود کو صفت کے وجود سے مقدم قرار دیتی ہے لیکن سوال یہاں واقعہ سے ہے ۱۲

قیوم کی ذات نہ انضماماً متصف ہوتی ہے اور نہ انتزاعاً[1]، بلکہ قیوم کی ذات ظل اور ظل کے احکام سے بالکل بری اور پاک ہوتی ہے، جس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ظل اور ظل کے احکام اپنے قیوم کی ذات سے الگ ہو کر پائے جاتے ہیں، نہیں بلکہ سرے سے ظل اور اس کے احکام معدوم و ناپید ہوتے ہیں، یعنے قیوم کی یافت کا جو ظرف و مقام ہوتا ہے اس مقام اور ظرف میں ظل کا اور ظل کے احکام کا پتہ نہیں ہوتا اس کو آئینہ کی مثال سے سمجھ سکتے ہو، یعنے آئینہ میں کتنی چھپی ہوئی صورتیں نظر آتی ہیں ایسی صورتیں جن کی شکل و صورت اور ان کے رنگ مختلف ہوتے ہیں اسی طرح آئینہ کی ان چھپی ہوئی صورتوں کی مقدار بھی مختلف ہوتی ہے (یعنے ان میں کوئی چھوٹی ہوتی ہے کوئی بڑی ہوتی ہے یہی حال ان کے اشکال کا بھی ہوتا ہے، یعنے کسی صورت کی شکل کچھ ہوتی ہے کسی کی کچھ، ظاہر ہے کہ آئینہ کی اس مثال میں یقیناً آئینے کے وجود کو جو ان چھپی ہوئی صورتوں کا قیوم ہے ان صورتوں پر مقدم ماننا پڑے گا اور یہ بھی واقعہ ہے کہ ان صورتوں کو ہم اسی آئینے سے حاصل کرتے ہیں اور اسی سے یہ صورتیں منتزع ہوتی ہیں، کیونکہ آئینہ کے سوا اور کوئی دوسرا جسم یہاں نہیں پایا جاتا جس سے ہم ان صورتوں کو حاصل کر سکتے ہوں، یعنے ان صورتوں کے انتزاع کا منشاء اس جسم کو قرار دیا جا سکتا ہو، اس قسم کے کسی جسم کی بھی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

مگر باوجود اس کے یہ بھی واقعہ ہی ہے کہ گو آئینہ ہی سے یہ صورتیں ہویدا ہو رہی ہیں، لیکن خود آئینہ بالکلیہ اپنی صاف و شفاف حالت پر باقی رہتا ہے، نہ اس کی صفائی میں کسی قسم کی کوئی کمی محسوس ہوتی ہے، نہ اس کی شکل بدلتی ہے، نہ اس کی مقدار، بلکہ سب اپنے اصلی خالص حال پر باقی نظر آتے ہیں مثلاً میں کہتا ہوں کہ آئینہ کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ ایک بالشت لمبا اور ایک بالشت چوڑا ہے اور شکل آئینہ کی فرض کرو کہ مربع ہے، اب اسی آئینہ میں کسی ایسے ستون کو دیکھا جائے، جو مثلاً ساٹھ گز کا ہے تو ظاہر ہے کہ اس ستون کے منعکس ہونے کی وجہ سے خود آئینہ ساٹھ گز کا نہیں ہو جائے گا بلکہ وہ اپنے اسی حال پر باقی رہے گا جو حال اس کا ستون کی صورت کے چھپنے سے پہلے تھا یقیناً

---

[1] صفات کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں، یعنے سیاہی یا سفیدی کے رنگ سے کپڑا جو متصف ہوتا ہے، اس میں ظاہر ہے کہ صفت کے وجود کا ظرف بھی وہی ہے جس ظرف میں موصوف پایا جاتا ہے، ان ہی کو صفات انضمامی کہتے ہیں بخلاف اس کے چھت کو دیکھتے ہیں کہ اوپر ہونے یعنے فوقیت کی صفت سے موصوف ہے اس میں چھت کا وجود تو کسی سوچنے والے کی سوچ کا تابع نہیں مگر فوقیت کی صفت اسی وقت تک اس کی صفت ہے جب چھت اور زمین کی باہمی نسبت کا اندازہ کر کے اس صفت کو چھت کی طرف منسوب کرنے والا منسوب کرے، صفات کی اسی قسم کو صفات انتزاعی کہتے ہیں ۱۲

اسوقت بھی یعنی جس وقت ستون کی صورت اس آئینہ میں چھپی ہوئی ہے ہم آئینہ کے متعلق بھی کہیں گے کہ وہ ستون نہیں ہے اور میرے اس قول کو کوئی غلط قرار نہیں دے سکتا لیکن اس وقت میرے اس قول کا یعنے آئینہ ستون نہیں ہے، یہ مطلب نہ ہوگا کہ آئینہ کا وجود ستون کی چھپی ہوئی صورت کے وجود سے علاحدہ اور جدا ہے بلکہ میرا مطلب یہ ہوگا کہ آئینہ کے وجود کا جو مرتبہ ہے اس مرتبہ میں ستون کی چھپی ہوئی صورت جو آئینہ میں نظر آتی ہے گویا معدوم اور کچھ نہیں ہے یعنے ستون کی چھپی ہوئی صورت کے وجود کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ اس کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا قطعاً غلط ہوگا کہ آئینہ ستون بن گیا ہے، یا ستون آئینہ بن گیا ہے اور جو حال آئینہ کے اندر چھپی ہوئی صورتوں کا ہے، بجنسہ یہی حال ان رنگوں اور شکلوں کا ہے جو آئینہ کے اندر ان مطبوعہ صورتوں میں نظر آتے ہیں، بلکہ آئینہ میں نظر آنے والی مختلف صورتوں کو جس وسعت کے اندر آئینہ میں تم پاتے ہو یعنے تم آئینہ میں بڑے بڑے مکان اور چھوٹے چھوٹے گھروں کو دیکھتے ہو، اور اسی میں آسمان کو بھی زمین کو بھی، اور سارے علوی سفلی اجرام (آفتاب ماہتاب، ستارے، درخت وغیرہ) کو جس فضاء اور وسعت میں پاتے ہو گو آئینہ میں یہ فضا اور وسعت بھی تمہیں نظر آتی ہے، جس میں یہ ساری چیزیں سمائی ہوئی تمہیں نظر آرہی ہیں لیکن بجائے خود آئینہ کی ذات پر بال برابر بھی اس وسعت اور کشادگی کا کوئی اثر نہیں پڑتا ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اس وسعت اور پہنائی سے خود آئینہ کی ذات بھلا کیا متصف ہو سکتی ہے۔

بہرحال اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر اگر تم سوچو گے تو کوئی شبہ نہیں کہ تم کو یہ ماننا پڑے گا کہ آئینہ کے اندر چھپی ہوئی یہ صورتیں قطعاً کسی نہ کسی قسم کی ہستی اور گونہ وجود کی کسی کیفیت سے ضرور موصوف ہیں لیکن ان کے اس وجود اور اس ہستی کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ ہم وجود اصلی کا اطلاق ان کے اس وجود پر کسی حیثیت سے نہیں کر سکتے، یعنے نہ اس کو ہم اصلی مستقل وجود قرار دے سکتے ہیں اور نہ ایسا وجود جو دوسرے میں ہو کر اعراض کی شکل میں پایا جاتا ہے، خواہ انتزاعی نوعیت ان اعراض کے وجود کی ہو، یا انضمامی حیثیت ان کی ہو۔ گویا حاصل مطلب یہ ہوا کہ آئینہ کے خارجی اور واقعی وجود کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کی قطعاً گنجائش نہیں ہے کہ اس سے ان چھپی ہوئی صورتوں کی شکل کو

لہ ممکنات یا مخلوقات کی تقسیم کرتے ہوئے لوگوں نے ایسے موجودات کو جو دوسرے میں ہو کر اس طریقہ سے پائے جاتے ہوں کہ خود تو اپنے محل کے وہ محتاج ہوں لیکن ان کا محل اپنے تحقق میں ان کا محتاج نہ ہو' عرض کہتے ہیں گویا ہمیشہ کسی چیز کی صفت بن کر وہ موجود ہوتے ہیں۔ پھر دیکھا جائے گا اگر صفت و موصوف دونوں کے وجود کا ظرف واحد ہے جیسے سیاہی اور کپڑے کا حال ہے تو ان اعراض کو اعراض انضمامی کہتے ہیں' اور اگر یہ حالت نہ ہو بلکہ اس صفت کو موصوف سے آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہو مثلاً زمین سے مقابلہ کرنے کے بعد آسمان سے فوقیت (اوپر ہونے کی صفت) کو آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہے ان ہی کو صفات انتزاعی کہتے ہیں

یا رنگ کو، یا مقدار کو ہم منتزع کر سکتے ہوں، یعنے ان چیزوں کو آئینہ کے خارجی وجود کی صفت قرار دینے کی کوئی شکل نہیں ہے بلکہ اگر آئینہ کے شیشے کو کوئی ستون کے قالب میں ڈھال دے۔ اور پھر اس میں کسی ستون کی صورت چھپے، جب بھی اس ستونی شکل میں جو واقع میں آئینہ کے شیشے کی ہوگی، اور چھپے ہوئے ستون کی ستونی شکل میں جو فرق باقی رہے گا، اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، آخر سوچنے کی بات ہے، یقیناً شیشے کی ستونی شکل کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ شیشے کو اس قالب میں ڈھال دینے کے بعد اس شکل کی نفی ہم اس آئینہ سے نہیں کر سکتے یعنے یہ نہیں کہہ سکتے کہ شیشے کی ستونی شکل نہیں ہے لیکن ستون کی جو شکل آئینہ میں چھپی ہوئی نظر آتی ہے اس کے متعلق اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ خود آئینہ ستونی شکل کا نہیں ہو گیا ہے یعنے خود آئینہ بھی اس چھپی ہوئی ستونی شکل سے متصف ہو جائے یہ ناممکن ہے۔

بہرحال تم کو چاہئے کہ انطباعی وجود اور اصلی وجود میں جو فرق ہے اس فرق کو صحیح طور پر سمجھنے کی کوشش کرو، اور اس پر غور کرو، کہ انطباعی وسعت و انبساط (جس میں آئینہ کی چھپی ہوئی صورتیں نظر آتی ہیں) اپنی انتہائی پہنائیوں کے باوجود اور کیسی پہنائیاں کہ ایسی مختلف صورتیں جو اپنی قد و قامت کے لحاظ سے بھی اور اپنے مختلف صفات و کیفیات کے اعتبار سے بھی متفاوت ہیں ان کا احاطہ کئے ہوئے ہیں (یعنی اسی وسعت میں آفتاب بھی نظر آتا ہے، اور زمین بھی سرخ چیزیں بھی اور زرد و سیاہ بھی) لیکن کوئی آئینہ کی اسی انطباعی وسعت و انبساط کے اندر ان چیزوں کے متعلق جو آئینے کے باہر پائی جاتی ہیں کسی ایک ذرے کے لئے بھی اس انطباعی انبساط میں گنجائش پیدا کرنا چاہے تو نہیں پیدا کر سکتا، اور اس سے بھی عجیب تر بات یہ ہے کہ آئینہ کے اس انطباعی انبساط کے میدان میں اگر یہ فرض کیا جائے کہ کوئی چیز حرکت کر رہی ہے، اور مان لیا جائے کہ اس کی حرکت غیر محدود ہو مثلاً آئینہ کو سامنے رکھ کر چلتی ہوئی ریل یا سیکل کو دیکھا جائے تو اس میں شک نہیں کہ آئینہ کے انطباعی انبساط اور وسعت میں دکھائی دے گا کہ ریل اور سائکل چل رہی ہے لیکن) اپنی اس حرکت سے آئینہ تک بھی نہ (ریل) ہی پہونچ سکتی ہے اور نہ (سائکل) اور جب خود آئینہ تک بھی اس کے اندر چلنے والی صورتیں نہیں پہونچ سکتی ہیں تو آئینہ کے باہر جو میدان ہے اس تک ان کی رسائی کیا ہوگی، یا مثلاً تم کسی رنگ کو فرض کرو، (مثلاً آئینہ میں ایک ایسے پھول کو دیکھو جس کا رنگ لحظہ بلحظہ تیز سے تیز تر ہوتا چلا جا رہا ہو) لیکن ظاہر ہے کہ نہ خود آئینہ ہی کے شیشے تک اس رنگ کا کوئی اثر پہونچ سکتا، اور نہ ان چیزوں کو متاثر کر سکتا ہے جو آئینے سے باہر پائی جاتی ہیں، پس یاد رکھنا چاہئے کہ خارجی موجودات اور ذہنی موجودات میں یہی فرق پایا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ اس پر غور کرو، کہ آئینہ میں جو صورتیں

چھپی ہوئی نظر آتی ہیں، چونکہ خود ان صورتوں کا اور ان تمام صفات کا قیوم آئینہ ہی ہوتا ہے جن سے یہ انطباعی
صورتیں موصوف ہوتی ہیں اسلئے ان صورتوں میں سے ہر ہر صورت اور ہر صورت کی ہر صفت کے ساتھ آئینہ کو قرب اور
نزدیکی کی نسبت حاصل ہوتی ہے، گویا آئینہ ان چھپی ہوئی صورتوں کی شہ رگ سے بھی زیادہ ان کے قریب
ہے، یعنے آئینہ کی چھپی ہوئی صورتوں میں باہم خواہ کسی قسم کے اتصال کا رشتہ ہو مثلاً اسی قسم کا اتصال ہو
جیسے جسد کے ساتھ آدمی کا سر متصل ہوتا ہے، لیکن پھر بھی جسد کے ساتھ سر کے اتصال کی نوعیت
عارضی اتصال کی ہے، بایں معنی کہ سر کو دھڑ سے اگر الگ کر دیا جائے تو زیادہ سے زیادہ اس علیحدگی کا
نتیجہ یہ ہوگا کہ دونوں میں اتصال کا جو رشتہ تھا وہ ٹوٹ گیا، لیکن اس رشتے کے ٹوٹنے سے یہ نہ ہوگا کہ سر ناپید
ہو جائے، یا دھڑ معدوم ہو جائے، یعنے ان دونوں کی اصل حقیقت اس رشتے کے زوال کے بعد بھی
باقی رہے گی لیکن (اسی جسم کو سر کے ساتھ اگر آئینہ میں دیکھا جائے تو آئینہ میں اس کی صورت جو نظر آئے گی، ظاہر
ہے کہ اس کا حال یہی ہوگا کہ سر بھی آئینہ سے متصل ہے اور دھڑ بھی دونوں کے اتصال کی کیفیت آئینے کے ساتھ
یہ ہوگی کہ آئینے سے جوں ہی ان کا رشتہ توڑ دیا جائے گا ان کی اصل حقیقت ہی معدوم ہو کر رہ جائے گی،
یعنی یہ نہ ہوگا کہ آئینے سے اس تعلق کے ٹوٹ جانے کے بعد وہ صورت باہر نکل آئے گی بلکہ قطعی طور پر معدوم وناپید ہو کر رہ جائیگی۔

پھر اسی تمثیل کو پیش نظر رکھ کر ایک اور بات بھی سوچئے میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ آئینے میں (مثلاً سر اور دھڑ
دھڑ کے مختلف اعضاء کی صورتیں جو نظر آتی ہیں ان میں سے ہر ہر چیز کی صورت کا اتصالی تعلق آئینے سے
بالواسطہ نہیں بلکہ براہ راست ہے، مثلاً آئینے میں ہاتھ اور ہاتھ کی انگلیاں، انگلیوں کے ناخن ناخن کا
رنگ جو نظر آتا ہے، تو صورت واقعہ کی یہاں یہ نہیں ہوتی کہ ہاتھ کا اتصالی تعلق تو آئینہ سے قائم ہوتا ہے
اور انگلیوں کا تعلق آئینے سے بذریعہ ہاتھ کے قائم ہوتا ہے واقعہ یہ نہیں ہے، بلکہ جیسے براہ راست آئینہ میں ہاتھ کی صورت چھپی نظر
آتی ہے بجنسہ براہ راست انگلیوں کی صورت بھی آئینہ میں چھپتی ہے، بہر حال وہ ساری چیزیں جو آئینہ میں چھپتی ہیں،
خواہ باہم خارج از آئینہ ان میں کسی قسم کا بھی تعلق ہو یعنے باہم ان میں کوئی ایک دوسرے کی علت ہو یا شرط ہو یا
ان میں کوئی عارض ہو، کوئی معروض ہو، کوئی صفت ہو یا کوئی موصوف ہو کچھ بھی ہو لیکن اس سے ہر ایک کا تعلق براہ
راست قائم ہو جاتا ہے) یعنے آئینہ کے اندر چھپی ہوئی صورت کے رنگ کا آئینہ جو قیوم بن جاتا ہے، تو
اس میں یہ نہیں ہوتا کہ آئینہ براہ راست صورت کا قیوم بنتا ہے، اور صورت رنگ کی قیومیت کا کام کرتی
ہے، یہ مشاہدے اور واقعہ کے خلاف ہے، بلکہ آئینہ جیسے (گلاب کے پھول کی صورت) کا براہ راست
قیوم ہوتا ہے، اسی طرح (اس پھول کے رنگ) کا براہ راست ہی پھول کے توسط کے بغیر قیوم ہے، بلکہ
پھول میں اور پھول کے رنگ میں عارض ومعروض یا صفت وموصوف ہونے کا جو تعلق ہے، اس تعلق کا

اصطلاحات

مذکورۂ بالا تقریر کے بعد ہم چند اصطلاحات سے تم کو مطلع کرنا چاہتے ہیں، یعنے اشیاء کے وجود کی جو دو قسمیں ہیں، ایک اصلی وجود اور دوسرا ظلی وجود۔ وجود کی ان دو قسموں کے اعتبار سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے، اس اختلاف کا نام ہم "وطن کا اختلاف" رکھیں گے اور اسی بنیاد پر قیوم کی قیومیت کی بھی دو قسمیں پیدا ہو جاتی ہیں، یعنے قیومیت کی ایک شکل تو وہ ہے جس میں خود قیوم اور جس چیز کا قیوم قیوم ہے دونوں کے وجود کا موطن ایک ہے، قیومیت کی اس شکل کی تعبیر ہم "ظہور" کے لفظ سے کریں گے اور اس وقت قیوم کے متعلق تو کہا جائے گا کہ وہ ظاہر ہے اور جن چیزوں کا قیوم قیوم ہوگا یعنے ظلال کی تعبیر "مظاہر" کے لفظ سے کی جائے گی اس موقع پر قیوم اپنے مظاہر سے یعنے ظلال سے یا ظلال کے بعض احکام سے خود بھی متصف ہو سکتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گذر چکی۔

لیکن موطن کا اختلاف قیومیت کی جس شکل میں پیدا ہو جاتا ہے، تو اس قیومیت کی تعبیر بجائے ظہور کے ہم ابداع کے لفظ سے کریں گے، اور قیوم کا نام اسی بنیاد پر مُبدِع یعنے اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ رکھا جائے گا، اور ظلال جن کی قیومیت کا کام قیوم انجام دیتا ہے، ان کا نام مُبدَعَة رکھا جائے گا، یعنے اسم مفعول کا یہ صیغہ ہوگا،

قیومیت کی اس شکل میں مبدِع (یعنے قیوم) نہ اپنے مبدعات (یعنے ظلال) سے ہی متصف ہو سکتا ہے، اور نہ ان کے احکام سے نیز یہ اتصاف نہ انتزاعی ہی طور پر ممکن ہے اور نہ انضمامی طور پر عن قریب ان باتوں کی تفصیل آگے آرہی ہے، مُبدِع اور مُبدَع[1] کے الفاظ میں خطی اشتباہ کا نقص چونکہ پایا جاتا ہے، اس لئے ازالہ اشتباہ کے لئے آئندہ مبدِع کو فاطر اور مُبدَع کو مفطور کہوں گا،

---

[1] اصل یہ ہے کہ بلا کسی سابقہ نمونہ کے کسی کام کرنے کو بدعت اور بدع کہتے ہیں، بدیع السماوات والارض میں حق تعالیٰ نے آسمان و زمین کا اپنے آپ کو جو بدیع قرار دیا ہے اس کا یہی مطلب ہے کہ چیز سے چیز کی پیدائش کے نمونے دنیا میں بکثرت پائے جاتے ہیں لیکن ناچیز سے چیز کی پیدائش کا کوئی نمونہ نہ تھا، خدا نے آسمان و زمین کو اسی طریقہ سے چونکہ پیدا کیا ہے اس لئے وہ بدیع السماوات والارض ہوا۔ اسی بدعت کے لفظ سے ابداع کا لفظ بنا اور ابداع کا اسم فاعل مبدِع اسم مفعول مبدَع ہوا، مصنف کے نزدیک "قیومیت" کی نسبت کو ظاہر کرنے کے لئے خالق کا نام مبدِع اور مخلوق کا نام مبدَع مناسب تھا، لیکن زیر و زبر کا اس میں جھگڑا تھا۔ اس لئے بجائے اس اصطلاح کے قرآن سے انہوں نے خالق قیوم کے لئے فاطر کا لفظ اور اس کی مخلوق کے لئے مفطور کا لفظ اخذ کیا ہے، نیستی کے پردے کو چاک کرکے ہستی کے نکالنے والے کو گویا فاطر کہتے ہیں، کیونکہ فطر کے معنے پھاڑنے کے ہیں ۱۲

عبقہ (۱۶)

مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق عام طور پر یہ جو مشہور ہو گیا ہے کہ اس عقیدے کے ماننے والے کہتے ہیں کہ خالق ہی مخلوق ہے اور مخلوق ہی خالق ہے، یعنے ذاتاً دونوں ایک ہی ہیں، اس عبقہ میں اس غلط خیال کی تردید کی جائے گی ۔

ابداعی نسبت (یعنے فاطر و مفطور یا مبدِع و مبدَع میں جو باہمی نسبت ہوتی ہے) چونکہ یہ بڑی گہری بات اور ایک عمیق راز ہے، اس لئے بسا اوقات متوسط درجہ کے عقلوں کے لئے اس کا صحیح مطلب سمجھنا ذرا دشوار ہو جاتا ہے، بلکہ بعض لوگ تو اس کے انکار پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور کہنے لگتے ہیں کہ اس نسبت کو خالق و مخلوق کے درمیان ماننے کا مطلب تو یہی ہو گا کہ قیوم اور جس ظل کی قیومیت کا قیوم سے تعلق ہوتا ہے (یعنے خالق و مخلوق) کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ وجوداً دونوں متحد ہیں یعنے جو خالق کا وجود ہے، وہی وجود مخلوق کا بھی ہے، اور قاعدہ کلیہ ہے کہ دو ایسی چیزیں جن میں وجوداً اتحاد ہو ان میں ایک دوسرے کی صفت بن جاتی ہے (مثلاً سیاہی کا وجود کپڑے کے وجود سے جب متحد ہو جاتا ہے تو اس وقت سیاہی کپڑے کی صفت بن جاتی ہے) پس خالق و مخلوق میں اگر قیومیت والی نسبت مانی جائے گی تو اس کا مطلب یہی ہو گا کہ قیوم (خالق) ظل (مخلوق) سے متصف ہے حالانکہ تم لوگوں کے نزدیک (یعنے جو مسئلہ قیومیت کے قائل ہیں) ان کا عقیدہ ہے کہ فاطر (خالق) مفطور (مخلوق) سے متصف نہیں ہے ۔

بہر حال خالق و مخلوق کے درمیان اگر ابداعی نسبت مانی جائے تو حاصل اس کا یہی ہو گا کہ گویا دو ایسی چیزیں جو باہم ایک دوسرے کی نقیض اور ضد ہیں، ان کے متعلق یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ایک دوسرے کے ساتھ اکٹھے ہو کر پائی جا سکتی ہیں یعنی نقیضین کے اجتماع کو جائز قرار دیا جائے حاصل یہ ہوا کہ خالق قیوم کے متعلق اگر مذکورہ بالا تشریح کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ظل (مخلوق) سے وہ متصف بھی ہے اور متصف نہیں ہے، ان دونوں متناقض و متضاد باتوں کا ماننا ناگزیر ہو جائے گا ۔

اس دشواری کے حل کی تقریر یہ ہے کہ کسی چیز سے کسی چیز کے موصوف ہونے کے متعلق سمجھ لیا گیا ہے کہ وجوداً دونوں میں اتحاد اس کے لئے کافی ہے یہ قاعدہ ہی سرے سے غور طلب ہے یعنی اتصاف کی جو شکل بھی ہو انضمامی ہو یا انتزاعی ہر ایک میں، وجوداً اتحاد ہی کافی نہیں ہے بلکہ وجودی اتحاد کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں کے وجود کا ظرف اور موطن بھی ایک ہی ہو آخر آدمی کا ذہن مختلف ماہیتوں

اور حقیقتوں کا تصور کرتا ہے، مثلاً گدھے کی گھوڑے کی ماہیت وحقیقت کا ذہن انسانی تصور کرتا ہے اور اس
تصور کے زمانہ میں ظاہر ہے کہ وجود اً ذہن میں اور اس سوچی ہوئی ماہیت میں اتحاد پیدا ہو جاتا ہے،
لیکن باوجود اس کا ذہن اس سوچی ہوئی ماہیت سے متصف نہیں ہو جاتا (یعنے نہیں کہا جا سکتا کہ گدھے
کی حقیقت کا سوچنے والے کا ذہن گدھے ہونے کی صفت سے موصوف ہو جاتا ہے) وجہ اس کی اس کے
سوا اور کیا ہے کہ ان دونوں (یعنے ذہن اور جس ماہیت وحقیقت کا تصور ذہن کرتا ہے) ان دونوں
میں سے ایک (یعنے ذہن) تو اپنے اصلی وجود کے ساتھ اس وقت موجود رہتا ہے، اور جس ماہیت کا تصور
ذہن کرتا ہے یہ ظلی وجود سے موجود ہوتی ہے۔

باقی طلبہ کا وہ طبقہ جس کی پرواز چند درسی مختصر کتابوں سے آگے نہیں ہے، اس کے دل میں اس
قسم کا خطرہ اگر پیدا ہو کہ ماہیتوں کا تصور جب آدمی کا ذہن کرتا ہے تو اس وقت ذہن میں دو چیزیں
حاصل ہوتی ہیں، ایسی دو چیزیں جو باہم ایک دوسرے کی غیر ہوتی ہیں، یعنے ان میں ایک چیز تو وہ ہوتی
ہے جو اپنے اصلی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے، اور یہ حال ماہیت کی صورت کا ہوتا ہے اور دوسری
چیز وہ ہے جو ظلی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے، معلوم اس کو کہتے ہیں[1]، اور یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ ذہن کے
ساتھ یہاں جو چیز متحد ہوتی ہے وہ صورت ہی ہے جو اپنے اصلی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے کھلی ہوئی
بات ہے کہ ذہن کی صفت اگر کوئی چیز واقع ہوتی ہے وہ صورت ہی تو ہے، پس یہ کہنا کہ ذہن صورت
معلومہ سے متصف نہیں ہوتا صحیح نہ ہوا۔ باقی معلوم ہونے کی حیثیت سے ایسی صورت کے لئے جو مرتبہ
پیدا ہوتا ہے ظلی وجود اگر ہے تو اسی کا ہے، اور اس کے ساتھ ذہن کا نہ وجوداً اتحاد ہے اور نہ اس سے
وہ موصوف ہوتا ہے (جیسا کہ کہا گیا کہ یہ شبہ طالب العلمانہ شبہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا) اسی لئے
قابل توجہ میں اسے بھی نہیں سمجھتا وجہ اس کی یہ ہے کہ جن لوگوں نے یہ لکھا ہے کہ مذکورۂ بالا شکل میں صورت
کا وجود تو اصلی ہوتا ہے، اور معلوم کا وجود ظلی تو ان لوگوں کا اس سے یہ مطلب نہیں ہے کہ اس موقعہ پر ذہن
میں حاصل ہونے والی شئے کے لئے مستقل قسم کے دو ایسے وجود کو وہ ثابت کرتے ہیں، جن میں ہر وجود

---

[1] مطلب یہ ہے کہ جب کسی شئے کا تصور ذہن انسانی کرتا ہے تو گو بظاہر ذہن میں اس شئے سے ایک ہی چیز حاصل ہوتی ہے یعنے
شئے کی صورت، لیکن اس صورت کی دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت تو اس کی یہ ہے کہ منجملہ دیگر صفات کے ذہن کی ایک صفت وہ بھی
بن گئی۔ اور دوسری حیثیت اس صورت کی یہ ہے کہ ذہن کے معلومات میں سے "ایک معلوم ہے" کہتے ہیں کہ پہلی حیثیت کے
اعتبار سے صورت کے وجود کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو ذہن کے وجود کی نوعیت ہے یعنے ذہن جیسے اصلی وجود کے ساتھ
موجود ہوتا ہے۔ صورت بھی اصلی وجود ہی کے ساتھ موجود ہے، اور معلوم ہونے کی حیثیت سے اسی صورت کا وجود ظلی قرار دیا گیا
ہے ۱۲۔

دوسرے کا غیر ہے اور یہ کہ ان دو متغائر وجودوں میں سے ایک وجود تو صورت کا ہے اور دوسرا وجود معلوم کا ہے (قطعاً ان کا یہ مطلب نہیں ہے) بلکہ واقعہ یہ ہے کہ جب کسی ماہیت کا تصور آدمی کا ذہن کرتا ہے تو اس وقت وجود تو ایک ہی ہوتا ہے جسے صورت کی طرف جب منسوب کرتے ہیں تو وہ اصلی وجود قرار پاتا ہے اور اسی کو جب معلوم کی طرف منسوب کرتے ہیں تو وہی ظلی وجود بن جاتا ہے (اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے) مثلاً اس کو یوں بھی سمجھ سکتے ہو کہ مثلاً تم پتھر سے ایک مجسمہ گھوڑے کا تیار کرو، اب اس مجسمہ کا وجود تو ظاہر ہے کہ ایک ہی ہے لیکن پتھر کے اعتبار سے مجسمہ کا یہ وجود اصلی ہے مگر گھوڑے کے لحاظ سے پتھر کا یہی اصلی وجود مکانی اور نقلی وجود قرار دیا جائے گا۔ (یعنے ایک طرح کا ظلی وجود)

میری گذشتہ تقریر پر (یعنے اس دعوی پر کہ موصوف ہونے کے لئے صفت و موصوف میں علاوہ وجودی اتحاد کے موطن و ظرف کے اتحاد کی بھی ضرورت ہے) اس پر بعض لوگوں کو جو یہ وہم ہوا ہے کہ خارجی حقائق انتزاعی صفات سے جو موصوف ہوتے ہیں (مثلاً کہتے ہیں کہ آفتاب اوپر ہے تو اوپر ہونے کی صفت ظاہر ہے کہ صرف ایک ذہنی پیداوار کا نتیجہ ہے) اور خارج میں ان انتزاعی صفات کا پایا جانا ناممکن ہے، بہر حال اتصاف کی یہ ایسی قسم ہے جس میں صفت اور موصوف کے وجود کا ظرف و موطن ایک نہیں ہے، اور تم اتصاف کے لئے ضروری قرار دیتے ہو کہ صفت و موصوف کے وجود کا ظرف بھی واحد ہو، میں نے اس شبہ کو وہم اس لئے قرار دیا کہ انتزاعی صفات کے وجود کے بھی در اصل دو پہلو ہیں اور اس بے چارے نے دونوں کو خلط ملط کر دیا۔ ورنہ یہ وہم اس کو پیدا ہی نہیں ہوتا مطلب یہ ہے کہ ہر انتزاعی صفت کا ایک وجود تو وہ ہوتا ہے جو آدمی کے ذہن میں پایا جاتا ہے اور ذہن سے باہر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور اسی انتزاعی صفت کے وجود کا ایک رنگ وہ بھی ہے، جو درحقیقت خارجی وجود کی قائم مقامی کرتا ہے، یعنے جس کی وجہ سے اس صفت کے واقعی آثار کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں، اور انتزاعی صفت کے منشار کو جس سے ہم متصف کرتے ہیں وہ انتزاعی صفت کا یہی وجود ہے۔

ملا محمود جونپوری کے ایک اعتراض کا جواب

اس مقام پر تعجب ہوتا ہے کہ ایک ایسا آدمی جس کی ساری عمر ہی فلسفہ اور اس کے مسائل کی بحث و تحقیق میں بسر ہوئی، اور ان ہی امور کے متعلق زندگی بھر مناظرہ کرتا رہا اس نے اس

لہ مثلاً فوقیت (اوپر ہونے) کی صفت چھت کی طرف منسوب ہے اب اسی فوقیت کا ایک تو وہ مفہوم ہے جو ذہن کے سوا اور کہیں نہیں پایا جاتا لیکن اسی فوقیت کی ایک حیثیت وہ بھی تو ہے جس کی وجہ سے ہم اس کو نیچی چیزوں کی طرف منسوب نہیں کر سکتے۔ اسی لحاظ سے جو وجود اس فوقیت کو ثابت ہوتا ہے وہ صرف سوچنے والے کے ذہن کا تابع نہیں ہے بلکہ واقعیت کا رنگ اس میں پایا جاتا ہے اور اسی کی وجہ سے واقعی آثار بھی اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں ۱۲

قسم کے دقیق مسائل کے سلسلہ میں مثالوں پر تنقید کر کے (اصل مسئلہ کا انکار کرنا چاہا ہے) یعنی آئینہ کی جو مثال دی گئی تھی، اس پر اعتراض کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ آئینہ کے متعلق یہ خیال ہی سرے سے غلط ہے کہ اس کے اندر چیزوں کی صورتیں چھپتی ہیں، بلکہ واقعہ یہاں یہ ہوتا ہے کہ آئینہ کے سامنے جو چیزیں ہوتی ہیں ان پر آدمی کی نظر آئینہ کے شیشے سے ٹکرا کر اور اس سے منعکس ہو کر پڑتی ہے اور یہی شعاعی خط آنکھ سے نکل کر آئینہ کے سامنے کی چیزوں پر جب پڑتی ہے تو ان چیزوں کی دید کی وجہ بن جاتی ہے، بہرحال جب آئینہ میں صورتیں چھپتی ہی نہیں ہیں تو یہ کہنا کہ آئینہ ان صورتوں کا جو اس میں دکھائی دیتی ہیں، قیوم ہوتا ہے، ایک بے بنیاد دعویٰ ہے، نہ آئینہ میں یہ صورتیں ہی ہوتی ہیں اور نہ آئینہ ان صورتوں سے متصف ہوتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس شخص کے اس اعتراض کی بنیاد اولاً اس پر قائم ہے کہ پہلے اس نظریہ کو صحیح مان لیا جائے جو دیکھنے[1] کے متعلق بعض لوگوں نے قائم کیا ہے یعنی کہتے ہیں کہ آدمی کی آنکھ سے شعاعیں نکلتی ہیں اور ان چیزوں پر جا کر پڑتی ہیں جنھیں آدمی دیکھتا ہے، آخر کون نہیں جانتا کہ "انعکاسی قوانین" کی بنیاد اسی نظریہ کی صحت پر مبنی ہے حالانکہ اس وقت تک اس دعویٰ کے ثبوت میں کوئی معقول دلیل قائم نہیں ہو سکی ہے (کم از کم اس کا تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ طے شدہ مسئلہ کی شکل اس نظریہ نے اختیار نہیں کی ہے) بلکہ ابھی لوگوں کو اس سے اختلاف ہے اور ارباب عقل و دانش اس میں جھگڑ رہے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ آئینہ کی مثال اس موقعہ پر بطور نظیر اور مثال کے جو پیش کی جاتی ہے اور کہنے کی حد تک کہہ دیا جاتا ہے کہ آئینہ میں صورتیں چھپتی ہیں، تو چھپنے سے مراد یہاں وہ نہیں ہے جو اس باب میں عام طور پر سمجھا جاتا ہے یعنی جو لوگ قائل ہیں کہ دیکھنے میں آنکھوں سے شعاعیں نکلتی ہیں، ان کی تردید کر کے جن لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ نظر آنے والی چیزوں کی صورتیں آنکھوں میں چھپ جاتی ہیں میں ان کی تائید کرنا چاہتا ہوں قطعاً میرا مطلب یہ نہیں ہے بلکہ کہنا صرف یہ ہے کہ عام طور پر جو یہ سمجھا جاتا ہے کہ آئینہ میں اشیاء کی صورتیں چھپتی ہیں، واقعہ کے لحاظ سے خواہ یہ غلط ہی کیوں نہ ہو، اور

---

[1] مطلب یہ ہے کہ ہم آنکھوں سے چیزوں کو جو دیکھتے ہیں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دیکھنے میں آخر ہوتا کیا ہے؟ ایک گروہ ہے جو کہتا ہے کہ آنکھوں سے شعاعیں نکل کر ان چیزوں پر پڑتی ہیں جنھیں آدمی دیکھتا ہے، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان کی صورتیں آنکھوں میں چھپ جاتی ہیں، تیسرا گروہ ہے جو دونوں باتوں کا انکار کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان میں اور آنکھوں میں جب مقابلہ کی نسبت پیدا ہو جاتی ہے تو قدرت کا قانون ہے کہ آدمی پر ان کا انکشاف ہو جاتا ہے۔ آخری رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان ہی سے شعاعیں نکل کر آدمی کی آنکھوں پر پڑتی ہیں تفصیل کے لئے بڑی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے ۱۲

صحیح بات وہی ہو کہ شعاعی خطوط آئینہ کی شفاف سطح سے پلٹ کر نظر آنے والی چیزوں پر پڑتی ہیں لیکن ہماری غرض واقعہ کی تحقیق نہیں ہے، بلکہ آئینہ میں نظر آنے والی صورتوں کے متعلق عموماً جو کچھ سمجھا جاتا ہے اسی کو پیش نظر رکھ کر (قیومیت کے مسئلہ کو ہم سمجھنا چاہتے ہیں) اور نظیر کے لئے اتنی بات کافی ہے آخر میں پوچھتا ہوں کہ کسی ایک چیز کے اردگرد مختلف رنگ اور مختلف قدوقامت کے آئینے اگر رکھ دیئے جائیں تو ظاہر ہے کہ وہی ایک چیز ان مختلف آئینوں میں مختلف رنگ اور مختلف قدوقامت کی شکل میں قطعاً نظر آئے گی، حالانکہ جو چیز یہاں دیکھی جا رہی ہے وہ چند اور متعدد نہیں بلکہ بذات خود ایک ہی ہے، اور قطعاً وہ ان مختلف صفات میں سے کسی صفت سے موصوف نہیں ہے، پھر یہاں کوئی دوسری چیز بھی تو نہیں ہے جس کی طرف ان مختلف قسم کے رنگوں اور شکلوں کو منسوب کیا جائے، اس قسم کا دعوی کہ جو چیز موجود نہیں ہے، بلکہ معدوم ہے وہی اس وقت نظر آنے لگتی ہے ظاہر ہے کہ صرف زبردستی ہی کی بات ہوگی پس کوئی چارہ کار اس کے سوا نہیں ہے کہ جس چیز کی صورت آئینے میں دکھائی دیتی اسی کے متعلق یہ مانا جائے کہ وہی ان مختلف صورتوں کا قیوم ہے، یعنے اس میں اور ان مختلف صورتوں میں تسلیم کر لیا جائے کہ ابداعی نسبت قائم ہو گئی ہے، گویا مطلب یہ ہوا کہ جس چیز کی صورت آئینے میں نظر آتی ہے اس کو قیوم قرار دیا جائے، اور ان مختلف صورتوں کے متعلق مانا جائے کہ ان کی حیثیت ظلال کی ہے، باقی رہے، مختلف قدوقامت کے آئینے جو یہاں استعمال کئے گئے ہیں، ان کے متعلق سمجھا جائے کہ ان کی حیثیت اسمار کونیہ[1] کی ہے۔

اس مقام پر یہ عذر پیش کرنا، کہ (مذکورہ بالا حالت میں آئینوں کے اندر ایک ہی چیز مختلف رنگ اور مختلف قدوقامت کی شکل میں جو نظر آتی ہے) تو واقعہ کے لحاظ سے اس نظر آنے والی صورت کی طرف ان رنگوں اور قدوقامت کی مختلف نوعیتوں کو منسوب کرنا قطعاً ایک خلاف واقعہ امر ہے، اور جو قطعیہ

---

[1] ہر چیز جو اس عالم میں موجود ہے، اور خاص خاص آثار و احکام کو اپنے اندر سے ظاہر کر رہی ہے، مثلاً آگ سے حرارت اور روشنی ظاہر ہو رہی ہے، عالم کی ان ہی چیزوں کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ ابھی نہ وہ موجود ہوئی ہیں، اور نہ ان کے آثار و خواص کا ان سے ظہور ہوا ہے، الغرض وجود سے قطع نظر کر کے ہر ایک کی اپنی اپنی ذات اور حقیقت کا جو مرتبہ ہے اس کو کبھی اسمار کونیہ کہتے ہیں اور کبھی اعیان ثابتہ۔ متعدد آئینوں میں نظر آنے والی شے کو مثال میں پیش کرتے ہوئے مصنف نے خود شے کو آئینوں میں نظر آنے والی صورتوں کا قیوم ٹھیرتے ہوئے خود ان آئینوں کو اسما کونیہ کے مماثل جو قرار دیا ہے اسی مثال سے خالق و مخلوق کے تعلقات کو اگر ہم سمجھنا چاہیں تو خدا کی ذات قیوم ہوئی، کائنات میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں ان ہی کی قیومیت کا تعلق خدا کی ذات سے ہے اور عالم کی ہر چیز دوسری چیز سے چونکہ اپنی اپنی حقیقتوں اور ان کی خصوصیتوں کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہے، اس لئے سمجھنا چاہئے کہ ان مختلف آئینوں کی وجہ سے نظر آنے والی صورتوں میں اختلاف جو پیدا ہوا ہے، بایں معنی یہ آئینے گویا اسمائے کونیہ ہوئے ۱۲۔

اس بنیاد پر بنایا جائے گا' (یعنی کہا جائے گا کہ نظر آنے والی صورت سرخ ہے یا زرد ہے) یہ قضیے بھی غلط ہوں گے۔ (پس خالق قیوم اور اس کی مخلوق کے درمیان جو نسبت ہے، اس کو اس نظیر یا مثال کے ذریعہ سے حل کرنا صحیح نہ ہوگا) ہم اس عذر کو اس طریقہ سے مسترد کر سکتے ہیں یعنے ہم پوچھیں گے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ جو چیز یہاں نظر آتی ہے' وہ ان مختلف رنگ اور اشکال سے موصوف نہیں ہے اس کا کیا مطلب ہے؟ اگر مراد اس سے بذات خاص وہ شئے ہے جس کی صورت ان مختلف آئینوں میں ہم دیکھ رہے ہیں تو کوئی شبہ نہیں کہ بذات خود وہ نہ ان مختلف رنگوں سے موصوف ہے' اور نہ اشکال سے اور یہی تو ہم کہنا چاہتے تھے (کہ قیوم کی ذات ان تمام صفات سے پاک ہوتی ہے' جو اس کی قیومی مخلوقات میں نظر آتے ہیں) اور اگر یہ مقصود ہے کہ مختلف شبیہیں مختلف آئینوں میں جو نظر آتی ہیں' ان کی طرف بھی یہ مختلف اشکال اور طرح طرح کے رنگ منسوب نہیں ہیں' تو ظاہر ہے کہ یہ مشاہدہ کی تکذیب ہوگی۔

بہر حال یہاں گفتگو اس چیز کے متعلق ہے جو ان مختلف صفات کے ساتھ متصف ہو کر نظر آرہی ہے (یعنے کوئی بڑی نظر آتی ہے کوئی چھوٹی' کوئی سبز کوئی زرد) اب خواہ عقلاً واقعہ کی شکل یہاں کچھ بھی ہو لیکن بداہۃً جن کا مشاہدہ ہو رہا ہے مثال میں ہم صرف اسی کو پیش کر رہے ہیں۔

اور بالفرض اس نظیر پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں انھیں اگر مان بھی لیا جائے جب بھی ظاہر ہے کہ یہاں ایک ناقص مثال کا پیش کرنا مقصود ہے (آخر اتنی بات تو سب ہی کے نزدیک مسلم ہے کہ ہم جس کی نظیر پیش کرنا چاہتے ہیں وہ ایک ایسی ذات ہے) کہ

لیس کمثلہ شیء
نہیں ہے مانند اس کے کوئی شے

جس کا مطلب یہی ہوا کہ واقعۃً نہ اس کی کوئی نظیر ہے اور نہ مثال (پھر کیا ہوا اگر ہماری یہ پیش کردہ نظیر کامل نظیر نہیں ہے) ماسوا اس کے میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ (آئینہ والی تمثیل) پر اعتراض کرنے والے حضرات اگر ان لوگوں میں ہیں جن کی سمجھ میں دقیق مسائل' اور مباحث بھی مثالوں اور نظیروں کی روشنی ہی میں سمجھ میں آ سکتے ہیں' اس روشنی کے بغیر براہ راست ان مسائل کی تہ تک ان کی رسائی نہیں ہو سکتی، تو آئینہ کی مثال کو جانے دیجئے) ہم نے ایک دوسری مثال بھی تو بیان کی ہے یعنے جن ماہیتوں کا تصور آدمی کا ذہن کرتا ہے' ان ہی کو سوچا جائے کہ قیام ان کا اگرچہ صرف ذہن کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے' لیکن خود ذہن ان سوچی ہوئی صورتوں سے متصف نہیں ہوتا' (پس تمام مخلوقات کا اسی طرح کچھ سمجھنا چاہئے کہ خالق قیوم' قیوم بھی ہے اور اپنے ان قیومی مخلوقات ان

مخلوقات کے صفات سے خالق قیوم کی ذات متصف بھی نہیں ہے) نیز ہمارے پاس ایک اور مثال بھی اس کی یہ ہے کہ اپنی خیالی صورتوں کا قیوم حالانکہ آدمی کا خیال ہوتا ہے، لیکن ان خیالی صورتوں سے خیال کرنے والے کی ذات متصف نہیں ہوتی' یا ایک مثال اس کی یہ بھی ہوسکتی ہے کہ آسمانی اجرام منیرہ (مثلاً آفتاب ماہتاب ستارے وغیرہ) دور سے ہمیں مختلف شکلوں کے نظر آتے ہیں (ان مختلف شکلوں کی قیومیت کا تعلق گو ان ہی اجرام منیرہ سے ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان شکلوں سے اجرام منیرہ واقع میں متصف نہیں ہوتے) آخر آفتاب ہی کو دیکھئے وہ آپ کو ایک (مختصر) سے دائرے کی شکل میں نظر آتا ہے' بدیہی بات ہے کہ بذات خود آفتاب اس چھوٹے سے دائرے کی شکل سے موصوف نہیں ہے' لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ دائرے کی جو شکل آفتاب کی نظر آتی ہے وہ آفتاب کی ذات سے کوئی الگ چیز ہے۔

عبقہ (۱۷)

خالق و مخلوقات کے باہمی تعلق کی ایک خاص مثال

فاطر و مفطور (یعنے خالق قیوم اور اس کے مخلوقات) کی باہمی نسبت اور اس نسبت کی بنیاد پر فاطر و مفطور کے لئے جو احکام ثابت ہوتے ہیں ان کو سمجھانے کے لئے میں ایک تفصیلی مثال پیش کرنا چاہتا ہوں بلکہ یہی مثال گویا ایک ایسے قانون کی حیثیت بھی رکھتی ہے جس کی روشنی میں ان دونوں (فاطر و مفطور) کے احکام باسانی ذہن نشین ہو سکتے ہیں' اس مثال کے متعلق جو الفاظ استعمال کئے جائیں گے' ان ہی کو میں فاطر و مفطور کے احکام کے مباحث میں بھی پڑھنے والوں کی آسانی کے لئے استعمال کروں گا' چاہئے کہ ذرا توجہ کے ساتھ میری پیش کردہ یہ تمثیل پڑھی جائے اور وہ تمثیل یہ ہے

یعنے ہم ایک ایسے حکیم و دانش مند آدمی کو فرض کرتے ہیں' جو فلاحت و باغبانی و کاشت کاری کے فنون میں بھی ماہرانہ قابلیت رکھتا ہے' اس کے ساتھ وہ فن تعمیر' اور فوجی تربیت نیز آلات حرب کے استعمال کے قواعد و اصول سے بھی واقف ہے' وہ مدنی سیاسیات اور منزلی تدبیر کے اسرار و رموز کا بھی عالم ہے' اور بجائے خود طبیعت میں اس کی نظافت و نزاکت و نفاست بھی پائی جاتی ہے' ذہن بھی اس کا لطیف و پاکیزہ ہے' وہ ستاروں اور افلاک کے حرکات اور ان کے مقامات و منزلوں کو خوب جانتا اور پہچانتا ہے' الغرض ان گوناگوں' ہر جہتی کمالات سے

اس کی ذات آراستہ و پیراستہ ہے، اب اس حکیمانہ دل و دماغ رکھنے والی شخصیت کے متعلق فرض کیجئے،
کہ وہ اپنے خیال میں ایک حکومت قائم کرتا ہے، ایسی حکومت جو طویل وعریض ممالک اور علاقوں پر مشتمل ہے
اور اپنی اس حکومت کے دائرے میں وہ ان ساری چیزوں کو مہیا کر لیتا ہے، جنھیں اپنے فطری سلیقہ
اور اپنے کمالات و معلومات کی بنیاد پر وہ فراہم کر سکتا ہے، وہ پاتا ہے کہ اس کی اس قائم کردہ حکومت
کے تمام عناصر و اجزار باہم ایک دوسرے سے الگ ہو کر پائے جا رہے ہیں، اور جو چیز جہاں پر پائی جا رہی
ہے، اپنے تمام لوازم اور ساز و سامان کے ساتھ پائی جا رہی ہے اب اس خیالی عمل کے بعد یہی حکیم ہر چیز
سے منقطع ہو کر انتہائی یکسوئی کے ساتھ خیال میں قائم کی ہوئی اس سلطنت کے تصور میں کچھ اس طرح
منہمک و مستغرق ہو جاتا ہے کہ جو چیزیں اب تک صرف اس کے تحت الشعور میں پوشیدہ تھیں، وہ اس درجہ
سے نکل کر اس کے تفصیلی شعور کے سامنے آجاتی ہیں یعنے) بجائے معقول ہونے کے متخیل ہو گئی ہیں ٹھیک
جیسے نیند میں آدمی بیرونی محسوسات سے منقطع ہو کر ان ہی چیزوں کے مشاہدے میں ڈوب جاتا ہے
جو اس کے دماغ کے خزانے میں محفوظ ہوتی ہیں، بہر حال اس ذہنی عمل کے بعد یہی حکیم ان تمام چیزوں کو
جنھیں اس نے ذہن میں فرض کیا تھا گویا اپنے سامنے ان کو کھڑی پاتا ہے، اور جو باتیں اب تک اس کے
علم میں بہ شکل کلیات تھیں، جزئی قالبوں میں اپنے آگے ان کو جلوہ گر دیکھ رہا ہے پا رہا ہے کہ ہر چیز
اپنے لوازم و آثار کے ساتھ اس کے سامنے موجود ہو گئی ہیں یعنے دیکھ رہا ہے کہ آسمان ایک بلند چھت
کی شکل میں قائم ہے، اور زمین بچھے ہوئے فرش کے قالب میں اس کے سامنے پھیلی ہوئی ہے، جو اپنے
آبادکاروں سے بھری ہوئی ہے، سمندر اس کے اطراف میں متلاطم و تموج پذیر ہے، زمین کے اس فرش
پر دیکھ رہا ہے کہ پہاڑوں کے میخ گڑے ہوئے ہیں، سمندروں کی بسیط و وسیع سطح پر بڑے بڑے کوہ پیکر جہاز تیر
رہے ہیں، آسمان کے تنے ہوئے شامیانے میں منور و تاباں اجرام لٹک رہے ہیں، اور قطار در قطار اسی آسمان
کے اندر ستارے جڑے ہوئے جگمگا رہے ہیں، ہر ستارے کا مدار دوسرے ستارے کے مدار سے الگ ہے
یعنے گردش کے راستے ہر ایک کے الگ الگ ہیں معائنہ کر رہا ہے کہ اسی آسمان کے نیچے اور اس کی بنائی زمین
پر بڑے بڑے شہر آباد ہیں، چوڑی چوڑی سڑکیں اور ٹیڑھے ترچھے راستے ان میں بنے ہوئے ہیں، ہر آبادی
اور ہر شہر کا محل وقوع مختلف آسمانی مداروں کے نیچے ہے، ان میں بازار قائم ہیں، گھر آباد ہیں، اور یہ ساری
چیزیں ایک خاص نظام اور خاص تناسب کے ساتھ اپنی اپنی جگہ پر پائی جا رہی ہیں، پھر ان چیزوں کے
ساتھ یہی حکیم یہ بھی دیکھتا ہے کہ باضابطہ فوجیں مختلف چھاونیوں میں پڑاو ڈالے پڑی ہیں، ان فوجوں کے مختلف
دستوں کی وردیاں مختلف ہیں، اور ہر ایک سپاہی جنگ کے مختلف اسلحہ اور ہتھیار اپنے اوپر سجے ہوئے ہے

ہر ہر جیش اور دستے کے فرائض عادات و اطوار بھی مختلف ہیں، پھر وہ متوجہ ہوتا ہے تو دوسری طرف پاتا ہے، کہ نہریں وادیوں میں کھیل رہی ہیں جن کے چاروں طرف ہرے بھرے باغ لگے ہوئے ہیں، باغوں میں طرح طرح کے پھول کھل رہے ہیں ان کے بیچ بیچ میں بنگلے بنے ہوئے ہیں اور گوناگوں پھلوں سے درختوں کی ڈالیاں جھکی ہوئی ہیں، گردوپیش کے ان نظاروں کے درمیان یہی حکیم خود اپنے آپ کو اس حال میں پاتا ہے کہ تخت سلطنت پر وہ جلوہ افروز ہے، اور اس کے آگے پیچھے چپ و راست میں مختلف مراتب و مناصب رکھنے والے امراء دست بستہ کھڑے ہیں۔

بس یہی سوال ہے کہ (حکیم جس وقت اس خیالی نقشے کو اپنے ذہن میں قائم کرتا ہے) اس وقت کیا واقع میں حکیم کی ذات کے سوا یہاں کچھ ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں جنھیں حکیم مختلف شکلوں اور رنگوں کے ساتھ اپنے سامنے پا رہا ہے، یا حکیم کی ذات اپنے خارجی وجود کے لحاظ سے ان مختلف اشکال اور طرح طرح کے رنگ سے کسی حیثیت سے بھی موصوف ہوتی ہے۔

یہ ایک بہترین مثال ہے، اور مستحق ہے کہ اس پر غور کیا جائے، اور تامل صادق سے کام لیا جائے (فاطر و مفطور کے باہمی تعلق کو سمجھنے میں اس مثال سے بڑی مدد ملے گی بلکہ حکیم جس طریقہ سے اپنے اس خیالی عمل کو انجام دیتا ہے، اس کو بھی اگر سوچا جائے تو نظر آئے گا کہ ہر چیز سے یک سو ہو کر اپنے مذکورہ بالا خیالی نقشہ میں یہی حکیم جب منہمک ہوتا ہے تو سب سے پہلے اس کی انتہائی توجہ کا تعلق خود اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو گا، یعنے خود اپنی ذات کو وہ جداگانہ نقطۂ نظر سے اپنے سامنے پائے گا اور اس کے بعد اس کی اس ذات سے جس چیز کا تعلق پیدا ہو گا وہ اس وسعت و انبساط اور پہنائی کا تصور ہے، جس میں اس کے خیال کے پیدا کئے ہوئے آسمان و زمین کی گنجائش نکل آتی ہے یعنے اس خیالی فضا میں نظر آئے گا کہ اس کے پیدا کئے ہوئے آسمان اور زمین اور وہ ساری چیزیں سمائی ہوئی ہیں جنھیں اپنی خیالی قوت سے اس نے پیدا کیا ہے، اس گنجائش رکھنے والے انبساط کے ظہور کے بعد اب ان چیزوں کی پیدائش کی نوبت آئے گی جنھیں اپنے اس خیالی عالم میں وہ پیدا کرنا چاہتا ہے یعنے مختلف ظلال کا اس انبساطی میدان میں ظہور ہو گا۔

پھر ان ہی چیزوں میں جنھیں وہ اپنے (خیالی عالم) میں اس نے پیدا کیا ہے، ایک ظل وہ بھی ہو گا، جسے حکیم نے خود اپنی ذات کا عنوان اور نشان قرار دیا ہے، یعنے وہ جو یہ پاتا ہے کہ خود تخت حکومت پر بیٹھا ہوا ہے، (یہ بھی اس کے خیالی تصورات میں ایک تصور ہے لیکن دوسری پیدا کی ہوئی صورتوں میں اور اس صورت میں یہ فرق ہے کہ تخت پر بیٹھی ہوئی صورت کو اس نے اپنی ذات کا عنوان قرار دیا ہے بخلاف

دوسری چیزوں کے کہ ان کو حکیم نے اپنی ذات کا عنوان و نشان نہیں قرار دیا ہے)

انہماکی خیالی توجہ اور عقلی توجہ

یہاں سوچنے کی بات یہ بھی ہے) یعنی (حکیم اپنے خیال میں جن چیزوں کو پیدا کرتا ہے) ان کی طرف ایک توجہ تو وہ ہوتی ہے جس کا نام انہماکی خیالی توجہ رکھا جاسکتا ہے، اور ان ہی چیزوں کی طرف توجہ اور لحاظ ہی کی ایک نوعیت وہ بھی ہے، جسے ہم عقلی توجہ اور عقلی لحاظ کہہ سکتے ہیں توجہ و لحاظ کے ان دونوں مراتب میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، یعنے سابق الذکر خیالی انہماکی توجہ و لحاظ کا اثر تو یہ ہوتا ہے کہ، جو چیزیں ذہن میں صرف ثابت اور فرض کے درجہ میں تھیں وہ اس انہماکی توجہ و لحاظ کے عمل کے بعد موجود اور محقق ہو کر سامنے آجاتی ہیں، اور اس عمل کے بعد ان ہی سے بعض چیزیں تو جوہر اور بعض چیزیں اعراض کی شکل اختیار کرلیتی ہیں، حالانکہ انہماکی توجہ و لحاظ کے عمل سے پہلے عقلی توجہ اور لحاظ کے درجہ میں (جواہر و اعراض) دونوں کی حیثیت ایک ہی ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا تمثیل کی روشنی میں وضع اصطلاحات

(بہرحال گذشتہ بالا تمثیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب ہم) انہماکی توجہ اور لحاظ کا نام "نظر عنائت" اور "تکوین" رکھتے ہیں (یعنے فاطر اپنے مفطورات اور مخلوقات کے پیدا کرنے کے لئے ان کی طرف انہماکی توجہ اور لحاظ کو جب مرتکز کرتا ہے تو فاطر اور خالق کے اس عمل کا اصطلاحی نام "نظر عنائت" اور "تکوین" ہے پھر اسی مثال میں خیال کے میدان کو سمجھو کہ (فاطر و خالق) کے لحاظ سے اس کی حیثیت گویا وجود منبسط کی ہے، اور باور کرو کہ یہی خیال منبسط (فاطر کے اعتبار سے) عالم کا شخص اکبر ہے[1] جسے ظلی طور پر فاطر نے انبساطی رنگ میں پیدا کیا ہے، اور کائنات کی مختلف ہستیوں (جمادات و نباتات و حیوانات وغیرہا) کو سمجھو کہ ان کی حیثیت ان خیالی موجودات کی ہے، (جنھیں حکیم نے اپنے خیال میں پیدا کیا تھا) اور ان کو اپنی ذات کا اس حکیم نے عنوان نہیں بنایا تھا، اسی طرح (کائنات کے خارجی حقائق معلومات کے رنگ میں جب علم الٰہی میں تھے جنھیں حقائق امکانیہ کہتے ہیں) ان حقائق امکانیہ یا اسماء کونیہ کے متعلق سمجھو کہ ان کی حیثیت

---

[1] مطلب یہ ہے کہ عالم میں ایک تو الگ الگ چیزیں پائی جاتی ہیں یعنے آگ، پانی، ہوا، مٹی، درخت، پہاڑ، حیوانات، انسان وغیرہ اور مجموعی طور پر عالم کے اس سارے مجموعہ کو شخص اکبر کہتے ہیں، گویا اس اعتبار سے عالم کی ہر شے بجائے خود شخص اصغر ہوگی مصنف کا مطلب یہ ہے کہ جیسے حکیم اپنے خیال میں پہلے ایک وسعت پیدا کرتا ہے اور اسی وسعت میں وہ اپنے خیالی آفتاب دماہتاب وغیرہ کو پیدا کرتا ہے، اسی طرح حق تعالیٰ جل مجدہ نے اپنی علمی قوت سے ایک بسیط فضا پیدا کی۔ اور اسی بسیط فضا میں پھر مختلف ہستیاں اپنی اپنی جگہ نمایاں ہورہی ہیں، تو وہی بسیط فضا، جسے وجود منبسط بھی کہتے ہیں شخص اکبر ہے ۱۲۔

(حکیم والی مثال میں) ان عقلی صورتوں کی ہے، جو ابھی خیالی پردے پر نمایاں نہیں ہوئی تھیں، باقی خود حکیم کی ذات تو گویا اس کی حیثیت خود فاطر اور خالق تعالیٰ جل مجدہ کی ہے یعنے جیسے حکیم اپنے خارجی وجود کے لحاظ سے (اپنے تمام خیالی مخلوقات اور ان کے صفات سے پاک ہے، اسی طرح حق تعالیٰ کی ذات بھی اپنے مفطورات ومخلوقات کے آثار وخواص سے منزہ ومقدس ہے۔

بعض بے بنیاد شکوک

یہ عقیدہ کہ عالم خیالات کا مجموعہ ہے، اور خیالی قوت کی پیداوار ہے اس کے متعلق بعض لوگوں کا جو یہ گمان ہے کہ یہ تو بجنسہ سوفسطائیہ[۱] عنادیہ کا مذہب ہے صحیح نہیں ہے، یہ صریح بدگمانی ہے، اور کون نہیں جانتا کہ بدگمانی بدترین قسم کی کذب بیانی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ احمق سوفسطائیوں کا تو مذہب یہ ہے کہ ہمارے اور آپ کے خیالات کے مجموعہ کا نام عالم ہے لیکن (حضرات صوفیہ کرام) تو یہ فرماتے ہیں کہ عالم کی حیثیت حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ کے لحاظ سے ایسی ہے جیسے خیالات کی حیثیت خیال کرنے والوں کے لحاظ سے ہوتی ہے، (اگر عالم ہمارے اور آپ کے تخیل کا نتیجہ ہوتا تو ظاہر ہے کہ اپنے خیال کو خیال کرنے والے جس وقت چاہیں بدل سکتے ہیں) پھر کیا ہے کسی کی مجال ہے جو عالم کی کسی چیز کو جسے حق تعالیٰ کی مشیت نے استواری عطا کی ہے بدل دے۔

آخر میں پوچھتا ہوں کہ خواب میں جن صورتوں کو سونے والے دیکھتے ہیں کیا ان صورتوں کے متعلق یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ خواب میں نظر آنے والی صورتوں کے خیالات ہیں؟ بھلا یہ کون کہہ سکتا ہے، ہاں سونے والے کے خیالات یہ صورتیں ضرور ہیں لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ سو رہا ہے، بلکہ سونے والے کے خارجی وجود کے لحاظ سے خواب میں نظر آنے والی صورتیں خیالات ہوتی ہیں، (اسی طرح عالم کی چیزوں کو خود اسی عالم کے بعض موجودات مثلاً ہمارے یا آپ کے خیالات کا مجموعہ قرار دینا گویا اس کا دعوی کرنا ہے کہ خواب میں نظر آنے والی صورتیں خود ان ہی صورتوں کے خیالات ہیں) واقعہ تو یہ ہے کہ ارباب ملل وادیان میں شائد ہی کوئی صاحب عقل وبصیرت ہوگا۔ جو یہ نہ سمجھتا ہو کہ عالم کا امکانی وجود حق تعالیٰ کے واجبی وجود کے پہلو میں فضائیں اڑنے والے ذرات سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا، قرآنی آیت ہے

---

[۱] د مقدمات سے کام لے کر غلط نتائج کے باور کرانے والوں کو سوفسطائیہ کہتے تھے، یونان میں اس قسم کا ایک بڑا طبقہ پیدا ہوگیا تھا، سقراط نے ان لوگوں کے خلاف استدلال کے مستحکم طریقے مقرر کئے، ان ہی لوگوں میں بعض لوگوں کا کائنات کے متعلق خیال تھا کہ کسی چیز کے متعلق کوئی قطعی علم آدمی کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ انسان کا سارا علمی سرمایہ صرف شکوک کا مجموعہ ہے، ان کو ارتیابیہ کہتے تھے، بعضوں کا خیال تھا کہ جس چیز کو جو کچھ تم سمجھتے ہو وہی اس کی حقیقت ہے، ان کا نام عندیہ تھا۔ چونکہ اپنے دعووں پر اصرار کرتے ہوئے یہ عناد اور زبردستی سے کام لیتے تھے اس لئے ان کو عنادیہ بھی کہتے تھے ۱۲ ۔

کہ کل شئ ہالک الا وجہہ (ہر چیز ہلاکت پذیر ہے بجز اللہ کی ذات کے) اسی طرح (یہ بھی ایک اجماعی عقیدہ ہے) کہ کائنات امکانی میں حق تعالیٰ جو کچھ بھی تصرف و تغیر فرماتے ہیں اس کا تعلق حق تعالیٰ کے صرف علم اور ارادے سے ہے یعنے اپنے اس تصرف و تغیر میں نہ وہ آلات کے محتاج ہیں اور نہ ذاتی طور پر خدا کو (اپنے انکشاف) یہ کام انجام دینا پڑتا ہے، سب مانتے ہیں کہ صرف خدا کے چاہنے پر ہے، جب چاہے عالم کے جوہر کو صرف اپنی مشیت سے فنا کردے اور اس طرح مٹا دے کہ وہ قطعی طور پر ناپید ہو جائے، اسی طرح سب مانتے ہیں کہ عالم کے لحاظ سے حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کو کسی سمت اور جہت کے ساتھ بھی ہم متصف نہیں کر سکتے اور نہ اس کی طرف مکانی قرب و بعد کا انتساب بلحاظ عالم درست ہو سکتا ہے، نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عالم سے اتصال کی نسبت وہ رکھتا ہے یہ انفصال کی، اسی طرح یہ کہنا بھی کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا کہ خدا اور عالم کے درمیان کتنا فاصلہ ہے، محدود فاصلہ ہے یا غیر محدود، یا یہ کہ عالم اور خدا کے درمیان میں کوئی چیز حائل ہو سکتی ہے؟

کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ جن علمی اور خیالی صورتوں کو عالم اپنی علمی اور خیالی قوت سے پیدا کرتا ہے ان میں اور ان صورتوں کے عالم میں یہی نسبتیں نہیں پائی جاتی ہیں (بس سچی بات یہی ہے کہ عوام بھی خالق و مخلوق یا فاطر و مفطور میں اسی نسبت کو پاتے ہیں جو عالم میں اور اس کی پیدا کی ہوئی علمی صورتوں میں پائی جاتی ہے) لیکن تھوڑی سی غفلت یہ ہوتی ہے کہ امکانی عالم یعنے مخلوقات کے وجود کے متعلق وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کی یافت تحقق کا ظرف وموطن بھی وہی ہے جو خالق کے وجود کا موطن ہے، اور اسی کے ساتھ وہ یہ بھی خیال کرتے ہیں کہ خالق اور مخلوق ایسی دو الگ الگ ہستیاں ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات سے جدا ہو کر پائی جاتی ہے اور ان کا یہ فیصلہ محض اس غفلت کا نتیجہ ہے کہ حق تعالے کے وجود کی جو نوعیت ہے اس کے متعلق ان کا اندازہ صحیح نہیں ہوتا، وہ سمجھتے ہیں کہ خدا کا وجود بھی ممکنات اور مخلوقات کے وجود کے مانند ہے یعنی حقیقۃً دونوں کی ایک ہی ہے، فرق دونوں میں صرف اس قدر ہے، کہ خدا کا وجود وجوب کے کمال سے موصوف ہے (اور مخلوقات کا وجود اس وجوبی کمال سے محروم ہے) حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ خالق کا وجود مخلوقات کے وجود سے اتنا مختلف ہے، جتنا اختلاف کہ عینی اور خارجی وجود میں اور ذہنی وجود میں پایا جاتا ہے بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ خود ذات کے لفظ کا جو صحیح مطلب ہے اسی کو (عوام) نہیں سمجھے ہوئے ہیں اس کا جو واقعی مطلب ہے، اس کو اگر یہ سمجھے ہوئے ہوتے تو قطعاً وہ یہ فیصلہ نہیں کر سکتے تھے کہ کسی چیز کی ذات خالق تعالیٰ کی ذات سے الگ ہو کر بھی پائی جاتی ہے، بلکہ ان کو یہ ماننا پڑتا کہ کسی شے کے لئے ذات کا ثابت کرنا یہ مستلزم ہے کہ اس شئے کے لئے وجوب کی صفت ثابت ہو، یعنے کسی ذات کا ہونا اور پایا جانا یہ چاہتا ہے کہ وہ واجب ہو (اور ناپید و معدوم ہونا اس کا ناممکن ہو جائے)

آخر کسی چیز کی ذات کے متعلق یہ تصور کرنا کہ (پائے جانے کے بعد) وہی ذات ناپید اور مفقود ہوگئی کسی صاحب عقل وہوش کے لئے ممکن بھی ہے؟ یعنی یہ تو ہو سکتا ہے کہ درخت ہونے کی یا پتھر ہونے کی صفت شے میں جو پائی جاتی ہو، وہ باطل اور زائل ہو جائے۔ لیکن خود ذات ہی سرے سے معدوم و ناپید ہو جائے، یہ قطعاً ناممکن ہے (مثلاً کاغذ کے کسی پرزے ہی کو لیجئے، اسے جلا دیجئے، جل کردہ پرزہ راکھ ہو جائے گا، راکھ کو بھی مٹی میں ملا دیجئے یہ ممکن ہے کہ اس عمل سے راکھ ہونے کی صفت اس سے زائل ہو جائے لیکن وہ بالکلیہ معدوم ہو جائے، مشاہدہ بتا رہا ہے کہ یہ ناممکن ہے، پس معلوم ہوا کہ کسی چیز کے لئے ذات کو ثابت کرنے کے یہی معنی ہیں کہ آپ اس کے معدوم و ناپید ہونے کو ناممکن قرار دینا چاہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہی وجوب کے معنے ہیں)

باقی بعضوں کا یہ اعتراض کہ کائنات کے اس نظام کو خیالات کا مجموعہ قرار دینا، ایک ایسی بات ہے جسے آدمی کا وجدان کسی طرح برداشت نہیں کر سکتا صرف اسی لئے اس مسلک کو بعید از عقل جو وہ قرار دینا چاہتے ہیں تو اس میں شک نہیں کہ کہنے والوں کی عقل کے لئے ممکن ہے کہ یہ بات کچھ بعید ہو، (گویا اس کی مثال ایسی ہوگی کہ خیالی قوت سے کوئی خیالی صورت اگر پیدا کی جائے) اور اس کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ (جیسے ہم لوگ خدا کے مخلوقات کو سوچتے سمجھتے ہیں اسی طرح اس خیالی مخلوق میں بھی فہم و فراست کی قوت پیدا ہو جائے) اور وہ سوچنے سمجھنے لگے تو ایسی صورت میں کیا اس خیالی مخلوق کی سمجھ میں یہ بات آسکتی ہے کہ اس کا وجود (اس کے پیدا کرنے والے کے وجود) کے مقابلہ میں صرف خیال ہے، بلکہ وہ تو یہی سوچے گی کہ اس کا خیالی وجود ہی خارجی وجود ہے، بہرحال ہم لوگ اپنے خیالی میں جن چیزوں کو پیدا کرتے ہیں، ان کے اعتبار سے تو ہمارا وجود (خیالی نہیں) بلکہ خارجی اور واقعی وجود کی حیثیت رکھتا ہے ۔

آخر سونے والے خواب میں جن چیزوں کو دیکھتے ہیں، کیا اس وقت ان کے دھیان میں یہ بات آتی ہے کہ جن چیزوں کو وہ دیکھ رہے ہیں وہ خیالات ہیں بلکہ بحالت خواب اگر یہ فرض کیا جائے کہ سونے والے کے کان میں یہ آواز آئے کہ جن چیزوں کو وہ خواب میں دیکھ رہا ہے، ان سے باہر بھی چیزیں پائی جاتی ہیں تو یقین کیجئے کہ وہ ان چیزوں کے متعلق بھی یہی باور کرے گا کہ ان کے وجود کی نوعیت بھی وہی ہے جو خواب میں نظر آنے والی چیزوں کے وجود کی ہے، اور میں تو کہتا ہوں کہ خواب دیکھنے کی اس حالت میں کسی شے کے خارجی موجود ہونے کا مطلب خواب دیکھنے والے کے نزدیک اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا کہ وہ بھی خیال ہی میں موجود ہیں، میرا مطلب یہ نہیں ہے، کہ اسے وہ خیالی چیز سمجھے گا، بلکہ کسی چیز کے خارج میں موجود ہونے کا مطلب اس وقت اس کے نزدیک یہی ہوگا کہ جس خیالی عالم کی وہ خواب کی حالت میں سیر کر رہا ہے، اسی عالم میں وہ موجود ہے، اس وقت یہی خیالی عالم اس کے نزدیک واقعہ کا عالم ہو گا ہے، بہرحال اس وقت یعنی بحالت بیداری ہم

جن چیزوں کے متعلق یہ باور کر رہے ہیں کہ وہ خارج میں موجود ہیں، تو مطلب اس کا بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے آسمان و زمین، حجر و شجر یہاں موجود ہیں، یعنی ان کا وجود ہمارے سوچنے اور خیال کرنے کا تابع نہیں ہے، اسی قسم کا وجود وہ بھی رکھتے ہیں، لیکن اس کا قطعاً مطلب یہ نہیں ہوتا کہ جن چیزوں کا وجود ہمارے اعتبار اور ہمارے خیال و فکر کا تابع نہیں ہے، ان کے متعلق ہم یہ بھی یقین رکھتے ہیں کہ ہم سے باہر کوئی ایسی ہستی نہیں ہے جس کے وجود کے مقابلہ میں ساری چیزیں جو خارج میں نظر آ رہی ہیں ان کا وجود صرف خیالی وجود کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی اسی کے التفات و توجہ اور صرف اسی کی عنایت و نگرانی کے ساتھ ان چیزوں کا وجود وابستہ ہے، یقیناً اشیاء عالم کو خارجی موجودات قرار دینے کا یہ مطلب نہیں ہوتا، ہاں! سونے والا جب نیند سے بیدار ہوتا ہے، اور بیدار ہونے کے بعد وہ محسوس کرتا ہے کہ جن چیزوں کو میں خواب میں دیکھ رہا تھا وہ صرف خیالی موجودات تھے، اسی طرح ہم لوگ جب اپنی اپنی ناسوتی غفلتوں سے بیدار ہوں گے، تو اس وقت ہم بھی چلا اٹھیں گے، کہ سے

کل ما فی الکون وھم او خیال   او عکوس فی المرایا او ظلال

یعنے کائنات میں جو کچھ بھی ہے سب وہم ہے، یا خیال ہے   یا آئینوں میں نظر آنے والی صورتیں ہیں یا یہ سب سائے ہیں

اور میں تو تم ہی کو ثالث مقرر کرتا ہوں، پوچھتا ہوں کہ فاطر نیوم کے ساتھ کائنات کے متعلق یہ ماننا کہ ان کی حیثیت صرف خیالات کی ہے (یعنے خیالی مخلوقات کو جو نسبت اپنے خیال کرنے والوں کے ساتھ ہوتی ہے) وہی نسبت عالم کو خدا کے ساتھ ہے، ایک طرف تو اس عقیدے کو رکھو، اور دوسری طرف اہل السنت والجماعت کے ان متفقہ مسلمات کو سوچو، یعنے وہ قائل ہیں کہ فعل کا قریب ترین فاعل براہ راست خود حق تعالیٰ ہیں یہاں تک کہ وہی کہتے ہیں کہ آفتاب سے زمین جو روشن ہوتی ہے، یا چراغ کی روشنی سے چیزیں جو روشن ہو جاتی ہیں یا آگ لگنے سے چیز جو جل اٹھتی ہے، ان تمام حالات میں یہ سارے آثار (روشن ہونے یا جل اٹھنے کے) براہ راست مشیت الٰہی اور خدا کے ارادے سے پیدا ہوتے ہیں، اور آفتاب یا چراغ یا آگ وغیرہ کے وجود کی حیثیت صرف عادتی اسباب کی ہے (یعنے خدا کا قاعدہ ہے کہ زمین کے بالمقابل جب آفتاب آجاتا ہے یا چراغ کے سامنے جب کوئی چیز ہو جاتی ہے یا آگ سے جب کسی چیز کا اتصال ہو جاتا ہے، تو اس وقت خدا ان آثار کو پیدا کرتا ہے، بہرحال ان آثار کی پیدائش میں اہل سنت کے نزدیک ان کے عادی اسباب کا کوئی دخل نہیں ہے) میں یہی دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ متوسط درجے کے عقول کے لئے پہلے عقیدے کا مان لینا زیادہ آسان ہے یا اہل السنت و الجماعت کا جو عقیدہ (فعل الٰہی کے متعلق ہے) وہ زیادہ قابل قبول ہو سکتا ہے، انصاف سے کہو کس

قسم کے عقول کے لئے زیادہ مستبعد کون سی بات ہو سکتی ہے' تم اپنے وجدان اور ضمیر کے میزان میں دونوں عقیدوں کو رکھ کر تولو' اور بتاؤ کے عقول عامہ کے لحاظ سے ان دونوں عقیدوں میں آخر کیا فرق ہے' کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ ان میں سے ایک عقیدے کے متعلق تو یہ سمجھا جائے کہ عوام کی عقلیں ان کو قبول کر لیں گی' اور دوسرے کے متعلق یہ باور کرایا جائے کہ عقول عامہ میں اس کے ماننے کی گنجائش نہیں ہے۔

بہر حال تم کو یہ جاننا چاہئیے کہ وجدان یا برہان واستدلال کی راہ نمایاں درحقیقت ایک خاص موطن اور مقام تک محدود ہیں یعنے نفس کلیہ اور وجود منبسط کے تحت جو چیزیں مندرج ہیں' بس ان ہی میں چلتی ہیں' لیکن وجود منبسط سے اوپر ان کی پرواز کی کوئی شکل نہیں ہے۔

تصوف کے چند اصطلاحات

اسی مقام پر (صوفیہ) چند اصطلاحات استعمال کرتے ہیں' یعنے فاطر (خالق) کی ذات کی تعبیر وہ لاہوت کے لفظ سے کرتے ہیں' اور تجلیات اسماء الٰہیہ جس کے ذیل میں نفس کلیہ بھی درج ہے' ان کی تعبیر جبروت سے کرتے ہیں' اور ارواح ومثال کو ملکوت کہتے ہیں' اجسام اور اجسام کے تابع جو عوارض وقوی ہیں ان کو ناسوت کہتے ہیں[1]۔

عبقہ (۱۸)

"مجدد الف ثانی کی ایک اصطلاح کی تشریح"

ہم جب یہ کہتے ہیں کہ "زید موجود ہے" تو اس فقرے میں "موجود" کے لفظ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں' یعنی زید موجود ہے خواہ کہیں موجود ہو (ذہن میں ہو یا خارج میں ہو) ایک مطلب اس کا یہ بھی ہو سکتا ہے لیکن عام طور پر اس فقرے کو سن کر آدمی کا ذہن اس مطلب کی طرف منتقل نہیں ہوتا جس کی شہادت ہر شخص کا وجدان دے سکتا ہے آخر یہ سوچ کر کہ زید چونکہ ہمارے خیال اور دماغ میں موجود ہے' اگر کوئی یہ خبر دے یعنے کہے کہ "زید موجود ہے" تو کیا سننے والے اس سے یہی مطلب سمجھیں گے[2]؟

---

[1] ان امور کے متعلق تفصیلی مباحث آئندہ اسی کتاب میں آرہے ہیں' منتظر رہو ۱۲ - [2] اگر موجود کے لفظ کے استعمال کو اتنا عام کر دیا جائے گا۔ تو مشکل ہی سے ہم کسی کو جھوٹا قرار دے سکتے ہیں' فرض کیجئے کہ گھر میں زید موجود نہ ہو' لیکن بولنے والا یہ تصور کر کے کہ زید کو چونکہ ہم نے اپنے خیال میں موجود کر لیا ہے' یہ خبر دینا کہ زید موجود ہے کیا صحیح ہو سکتا ہے ۱۲

اور دوسرا مطلب اسی فقرے کا یہ لیا جائے کہ جیسے دنیا کی دوسری چیزیں مثلاً آسمان و زمین، شجر و حجر، ہوتو ہیں، یا خود بولنے والا جس طرح موجود ہے، اسی طرح زید بھی موجود ہے، خلاصہ یہ ہے کہ بولنے والا وجود کے جس موطن میں بولنے کے وقت موجود ہوتا ہے، اسی موطن کے متعلق خبر دیتا ہے، کہ زید بھی اسی میں موجود ہے، عام طور پر اس قسم کے فقرے سے یہی مطلب سمجھا جاتا ہے، بلکہ یہی اس کی عرفی حقیقت ہے، ایک بات تو یہ ہوئی دوسری بات اسی سلسلہ کی یہ ہے کہ ایسی حالت میں زید کے لئے جس وجود کو ثابت کیا جاتا ہے، وہ ذہنی وجود کے لحاظ سے تو اصلی اور حقیقی ہوتا ہے، لیکن لاہوت (یعنے حق تعالیٰ کے وجود) کے لحاظ سے ظلی وجود ہوتا ہے، گویا اس کی مثال ایسی ہے جیسے سونے والا الخواب میں کسی درخت کو دیکھتا ہے، اس وقت اس درخت کے متعلق سمجھتا ہے کہ خارج میں موجود ہے اور خارج میں بحالت خواب اس درخت کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خواب میں دوسری چیزیں مثلاً آسمان و زمین جو نظر آ رہے ہیں جس قسم کا وجود یہ چیزیں رکھتی ہیں، اسی قسم کا وجود درخت کا بھی ہے، اب ظاہر ہے کہ درخت کا یہ وجود جو بحالت خواب دیکھا جا رہا ہے ان چیزوں کے لحاظ سے جو خواب کی حالت میں ذہنی موجودات کی حیثیت رکھتی ہیں، ان کے اعتبار سے تو اس درخت کا وجود اصلی وجود قرار دیا جائے گا۔ لیکن خواب سے باہر جو چیزیں خارج میں موجود ہیں ان کے لحاظ سے درخت کا یہ وجود ظلی وجود ہوگا۔

بہر حال یہ بات کہ "خارج میں زید موجود ہے" اس کا عموماً یہی مطلب سمجھا جاتا ہے، کہ نفس کلیہ یعنی وجود منبسط کے مظاہر میں ایک مظہر زید کا وجود بھی ہے، یعنے آسمان و زمین اور تمام وہ چیزیں جو خارج میں موجود ہیں، جیسے نفس کلیہ کے وہ مظاہر ہیں، اسی طرح زید کا وجود بھی نفس کلیہ ہی کا ایک مظہر ہے۔

اس تمہیدی گفتگو کے بعد اب تم کو جاننا چاہئے کہ "وجود" کے لفظ سے جو معنی عام طور پر سمجھے جاتے ہیں اور اس لفظ کے سننے کے ساتھ ہی آدمی کا ذہن جس کی طرف منتقل ہوتا ہے بایں معنی یہ وہ وجود نہیں ہے جسے لاہوت یعنی حق تعالیٰ کی ذات کا عین قرار دیا جاتا ہے، یا جسے خدا کی صفت بعض لوگ قرار دیتے ہیں کیونکہ اس وقت وجود کے لفظ سے تو مراد نفس کلیہ ہے، ظاہر ہے نفس کلیہ اور خدا کے درمیان تو ابداعی نسبت پائی جاتی ہے، (یعنے وجود بایں معنے خدا کا مفطور و مخلوق ہے اور حق تعالیٰ اس کے فاطر و خالق ہیں) کھلی ہوئی بات ہے کہ پھر وہ خدا کی ذات کا عین یا خداوند تعالیٰ کی صفت کیسے بن سکتا ہے،

مجدد الف ثانی کے ایک قول کا مطلب

مذکورہ بالا تمہیدی مقدمات کے بعد جس مدعا کا پیش کرنا مقصود تھا وہ یہ ہے کہ امام ربانی (یعنے حضرت مجدد الف ثانی) نے یہ فرمایا ہے کہ

اللہ تعالیٰ موجود ہے مگر قطعاً بغیر کسی وجود کے موجود ہے،

یعنے وجود نہ خدا کی ذات کا عین ہے، اور نہ وجود اللہ تعالیٰ کی صفت بن سکتا ہے۔

تو اس کا مطلب وہی ہے کہ نفس الامر اور واقع میں گو خدا موجود ہے، بلکہ نفس الامر اور واقعہ سچ پوچھو تو خدا ہی کی ذات کا نام ہے، لیکن ذات حق نفس کلیہ اور وجود منبسط سے موصوف نہیں ہے، یعنی بایں معنی وجود نہ خدا کی ذات کا عین ہو سکتا ہے اور نہ اس وجود کو خدا کی ذات کی زائد صفت قرار دیا جا سکتا ہے ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ سونے والے کے متعلق یہ کہا جائے کہ (جن چیزوں کو وہ خواب میں موجود پا رہا ہے، جس قسم کا وجود خواب میں نظر آنے والی چیزوں کی طرف منسوب کر رہا ہے، اس وجود سے) خود اس کی ذات متصف نہیں ہے اور وہ بغیر اس وجود کے موجود ہے یعنے اپنے خیال کے پیدا کردہ وجود سے خود سونے والے کا وجود جیسے متصف نہیں ہے، اسی طرح حق تعالیٰ بھی اپنے پیدا کردہ وجود کے ساتھ موجود نہیں ہیں، بہرحال مجدد الف ثانی نے حق تعالیٰ کی طرف جس وجود کے انتساب کا انکار کیا ہے اس سے مراد یہی مخلوق اور ابداعی وجود ہے، چونکہ عام بول چال میں وجود کے لفظ سے یہی مطلب سمجھا جاتا ہے، اس لئے خدا کی طرف وجود کے انتساب ہی کو وہ جائز نہیں سمجھتے ورنہ العیا ذباللہ کیا ان کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ خدا کی طرف چونکہ وجود کو ہم منسوب نہیں کر سکتے اس لئے گویا عدم کو اس کی طرف منسوب کر دیا جائے یعنے جب وہ موجود نہیں ہے تو گویا معدوم ہے قطعاً حضرت مجدد کا یہ مطلب نہیں ہے بلکہ مطلب ان کا وہی ہے کہ عام طور پر وجود کے لفظ سے جو معنے سمجھے جاتے ہیں، بایں معنی وجود کا انتساب خدا کی طرف درست نہ ہوگا)

عبقہ (۱۹)

شاہ ولی اللہؒ کی ایک اصطلاح کی تشریح

"فلاں چیز خارج میں موجود ہے" اس فقرے میں "خارج" کا لفظ جو استعمال کیا گیا ہے اس کے بھی دو معنے ہو سکتے ہیں، یعنے ذہن ہی میں وہ چیز موجود نہیں ہے، بس اسی قدر مقصود ہو، باقی اس کے بعد یہ سوال کہ پھر کس موطن اور کس ظرف میں وہ موجود ہے اس کو ہم چھوڑ دیا جائے، لیکن "خارج میں موجود ہونے" کی یہ ابہامی تعبیر ایسی تعبیر ہے کہ عوام کا ذہن اس معنے کی طرف مشکل ہی سے منتقل ہو سکتا ہے۔

اور دوسرا مطلب خارج میں موجود ہونے کا یہ لیا جاتا ہے، کہ جیسے خارج میں ہم دوسری چیزوں

جانے والی چیزیں موجود ہیں' اسی طرح وہ بھی موجود ہے' گویا "خارج" کے لفظ سے مراد اس موقعہ پر "نفس کلیہ" ہے' یعنے وہی نفس کلیہ تمام خارجی حقائق جس کے مظاہر ہیں' ظاہر ہے کہ بایں معنی حضرت حق سبحانہ' و تعالیٰ کی ذات کے متعلق نہ یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے' اور نہ اس کی ذات کو "خارج" ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔

افضل المحققین (یعنے حضرت شاہ ولی اللہ رح نے) اپنی کتاب "لمعات" میں جو یہ ارقام فرمایا ہے کہ اوّل (یعنے ذات حق) اور عقل اور وجود منبسط ان تینوں کے متعلق یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ وہ "خارج" میں پائے جاتے ہیں' البتہ انسانی عقل کو آرام رسانی[1] اور سکون بخشنے کے لئے اس قسم کی باتوں کی اجازت اسی طرح دے دی جاتی ہے' جیسے شریعت میں بہت سے مسائل کے متعلق رخصتیں (بنظر سہولت) عطا کی گئی ہیں۔

بہر حال اول تعالیٰ (یعنے حق تعالیٰ) کے متعلق عقل کا یہ تصور کرنا کہ وہ خارج میں موجود ہے' اس کی اجازت محض اس لئے دی گئی ہے کہ زیادہ تشویش میں (خواہ مخواہ مبتلا نہ ہو) گویا اس کو "عقلی استرواحات" میں شمار کرنا چاہیئے' یہ اسی قسم کی بات ہے کہ خدا کو سمیع و بصیر کہنے کی اجازت شریعت نے دے رکھی ہے۔

اس مقام پر (شاہ صاحب رح) نے اور بھی کچھ اس کے بعد لکھا ہے' حاصل اس کا یہی ہے کہ آدمی کی عقل ان ہی تین باتوں کا تصور کر سکتی ہے' یعنے ہستی کے موجودہ مصاف اور مواطن میں کسی چیز کے متعلق یہ سوچے کہ وہ اس موطن میں موجود ہے' یا یہ سوچے کہ اس موطن کی چیزوں سے جس موطن اور مقام کی چیزیں ظل اور سایہ (یا عکس) ہونے کی نسبت رکھتی ہیں' مثلاً ذہن اور خیال کا جو حال ہے' اس میں وہ چیز پائی جاتی ہے' دو باتیں تو یہ ہوئیں' اور تیسری شکل ان معانی کا تصور ہے' جو باطل حقیقت سمجھی جاتی ہیں یعنے مفہومات کی وہ قسم جنھیں ممتنعات کہتے ہیں (اور جن کا تصور ہی یہ قرار دے کہ ان کا پایا جانا ممکن ہے' مثلاً ایسی دو چیزیں جن میں ایک دوسرے کی نقیض و ضد ہو' ان کے متعلق یہ سوچنا کہ وہ اکٹھے ہو کر پائے جا رہے ہیں)' بہر حال عام طور پر عقول عامہ کی ادراکی لیاقت ان ہی تین باتوں تک محدود ہے' باقی چوتھی بات یعنے کسی ایسی ہستی کا تصور کرنا کہ اس کے اعتبار سے اس (خارجی) موطن میں

---

[1] شاہ صاحب نے اس مقام پر استرواح کا لفظ استعمال کیا ہے' جس کا مادہ "روح" ہے' میں نے مقصود کو پیش نظر رکھتے ہوئے "آرام رسانی" اس کا ترجمہ کر دیا ہے' ذہنی تشویش کے مقابلہ میں ذہنی سکون کی تعبیر "روح" سے کی جا سکتی ہے"

پائی جانے والی چیزیں ظل اور سائے ہونے کی حیثیت رکھتی ہوں یعنے اس ہستی برتر سے ان کو وہی نسبت
ہو، جو ہمارے خیالات کو ہم سے ہے عقول عامہ کی رسائی وجود کی اس نوعیت تک نہیں ہے، اس کے
متعلق وہ اپنے اندر کسی قسم کا کوئی خیال نہیں رکھتے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں عقل (یعنے عقول
عامہ) کے لیے چارہ کار ہی اس کے سوا اور کیا ہے، کہ اول تعالیٰ (یعنے حق تعالیٰ) کے متعلق وہ یہ تصور
کرے اور کہے کہ وہ خارج میں موجود ہیں، کیونکہ اگر وہ یہ نہیں کریں گے، تو گویا اس کے یہ معنے ہوں گے
کہ حق تعالیٰ کے وجود کو یا تو ممتنعات کی مد میں شمار کریں (یعنے جن کا پایا جانا ممکن ہے) ان میں شمار
کرلیں، یا پھر خدا کے وجود کو وہ ایک قسم کا خیالی اور اعتباری وجود مان لیں، کیونکہ ان کے نزدیک چیزیں
یا خارج ہی پائی جاتی ہیں، یا ذہن میں، یا ان کا پایا جانا ممکن ہے، ان ہی تین شقوں میں سے کسی ایک شق سے
اس کا تعلق ہونا چاہیئے پھر جب خارج سے خدا کے وجود کا تعلق اگر ان کے نزدیک یہی سمجھا جائے کہ
باقی نہ رہا تو کھلی ہوئی بات ہے کہ اس کو باقی ماندہ دو شقوں (ممتنعات یا خیالی و ذہنی موجودات) میں سے
کسی ایک شق کے ذیل میں دخل کر دینا ناگزیر ہے جس کے بعد العیاذ باللہ) آدمی جہل کی جس خندق میں
گر جائے گا کیا وہ پوچھنے کی بات ہو سکتی ہے (بس عوام کے لیے چارۂ کار اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے
کہ حق تعالیٰ کے متعلق وہ یہی عقیدہ رکھیں کہ وہ خارج میں موجود ہے) مگر اسی کے ساتھ اس میں اتنا
اور اضافہ کر لیا کریں کہ خارج میں گو خدا بھی موجود ہے لیکن اس رنگ میں موجود نہیں ہے جس رنگ میں
عام خارجی اور اعیانی حقائق پائے جاتے ہیں اور یہ اسی قسم کی بات ہوگی جیسے حق تعالیٰ کی طرف
کمالات و صفات کا انتساب جب کیا جاتا ہے، تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی لوگ کہتے چلے جاتے
ہیں کہ لیس کمثلہ شی (نہیں ہے مانند خدا کے کوئی چیز)

اور ایسی صورت میں خدا کے متعلق یہ کہنا کہ وہ خارج میں موجود ہے، سچ پوچھو تو اس کا مآل کار
یہی ہوا کہ "یافت اور تحقیق میں وہی ٹھیٹ اصل اور واقعی حقیقت ہے"

عقیدہ (۲۰)

مسئلہ توحید سے متعلق مختلف نظریات و مسالک

تمام ارباب کشف و وجدان، اور مشاہدہ و عرفان والوں کا یہ اتفاقی فیصلہ ہے جس کی تائید میں
وہ عقلی دلائل اور نقلی قرائن بھی پیش کرتے ہیں، کہ کائنات کی یہ ساری کثرتیں (بہ شکل جمادات و نباتات

حیوانات و انسان علویات و سفلیات وغیرہا جو نظر آرہی ہیں) ان کا قیوم ایک واحد شخصی وجود ہے، لیکن اس اتفاقی فیصلہ کے بعد (پھر ان میں مختلف طبقات پیدا ہو گئے) جن میں ایک گروہ تو وہ ہے

وجودیہ عینیہ

جو وجود منبسط ہی میں غائب اور گم ہو کر رہ گیا، اسی گروہ کو "وجودیہ عینیہ" کے نام سے لوگ موسوم کرتے ہیں اور عام صوفیہ میں زیادہ تعداد ان ہی لوگوں کی ہے۔

وجودیہ ورائیہ

دوسرا طبقہ (ان ہی کے مقابلہ میں) ان لوگوں کا ہے جنھیں "وجودیہ ورائیہ" کے لقب سے ملقب کیا جاتا ہے، (علاوہ وجود منبسط) کے ان کی نظر لاہوت (ذات حق) پر بھی رہتی ہے نیز کائناتی کثرتوں اور لاہوت میں محل و مقام یعنی موطن اور ظرف وجود کا جو فرق ہے اس سے بھی یہ غافل نہیں ہوتے دنیا کے تمام ارباب مذاہب و ادیان کا جو اس پر اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات پاک حوادث[1] سے متصف نہیں ہو سکتی، اس کو بھی اپنی تائید میں وہ پیش کرتے ہیں اور نقل (کتاب و سنت قرآن و حدیث) میں حق تعالیٰ کی تنزیہ و تقدیس کے متعلق جو ذخیرہ پایا جاتا ہے، اس سے بھی اپنی اس یافت و فیصلہ کی تصحیح کرتے ہیں، پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو روشنی ان کو میسر آتی ہے، یہی روشنی ان کو خالص "لاہوت" میں فنا کر دیتی ہے، یہی ان کی راہ اور یہی ان کا مسلک ہے۔

اس گروہ میں اور ان لوگوں میں جو "شہودیہ ظلیہ"[2] کے نام سے موسوم ہیں ان دونوں میں تحقیقی نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو کسی قسم کا واقعی اختلاف نظر نہیں آتا، البتہ (صوفیہ) کے ان دونوں طبقات سے جن لوگوں کا تعلق ہے چونکہ ان کے مقامات مختلف ہیں، اور "لاہوت" تک پہونچنے میں راہوں کا جو اختلاف ہے اس کی وجہ سے دونوں کی تعبیروں میں اختلاف ضرور پیدا ہو گیا ہے، لیکن

---

[1] جو چیزیں نہ تھیں اور نہ ہونے کے بعد موجود ہوئیں ان ہی نو پیدا چیزوں کو حوادث کہتے ہیں، حق تعالیٰ کے متعلق یہ تصور کرنا کہ العیاذ باللہ بعض کمالات پہلے خدا میں نہ تھے اور بعد کو ان کا اضافہ خدا کی ذات میں ہوا، تمام ارباب مذاہب اس کے منکر ہیں، اسی کی اصطلاحی تعبیر یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات حوادث سے متصف نہیں ہو سکتی، بہر حال خدا کی ذات "صمد" ہے اس میں کسی چیز کے اعتبار سے کوئی حالت منتظرہ نہیں پائی جاتی ایک عام متفقہ مسئلہ ہے، البتہ علامہ ابن تیمیہ کے کلام میں بعض چیزیں اس مسلک کے خلاف ملتی ہیں جس کی تفصیل ان کی کتابوں میں پڑھنی چاہیے ۱۲

[2] شہودیہ ظلیہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو عام طور پر وحدت شہود والے کہلاتے ہیں، شہودیہ تو ان کو اس لیے کہا گیا کہ ان کے نزدیک ان کی توحید مشاہدہ کی مغلوبیت کا نتیجہ ہوتی ہے یعنی آفتاب کا مشاہدہ جیسے کسی کو ستاروں کے مشاہدے سے محروم کر دیتا ہے، اسی طرح لاہوت کا مشاہدہ ان کے نزدیک صوفی کو مخلوقات کے مشاہدے سے محروم کر دیتا ہے اور ظلیہ ان کو اس لیے کہتے ہیں کہ ساری کائنات کو یہ لوگ حق تعالیٰ کی ذات و صفات کا ظل کہتے ہیں ہر ظل کی حقیقت ان کے نزدیک نیستی و عدم ہے جو حق تعالیٰ کے ذات و صفات کے نور سے منور ہو کر بشکل ہستی نظر آرہی ہے، تفصیل خود اس کتاب میں آرہی ہے ۱۲

یہ تعبیروں کا اختلاف ہے نہ کہ واقعہ اور حقیقت کا، مطلب یہ ہے کہ ان میں کچھ حضرات تو ایسے ہیں جن کی نگاہ لاہوت (ذات حق) میں کچھ اس طرح ڈوب جاتی ہے کہ عالم (یعنے خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے) سب ان کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے، وہ

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝	ہم نے جھکا دیا اپنے چہرے کو اس ذات کے آگے جس نے پیدا کیا آسمانوں کو اور زمین کو، ہر چیز سے یک سو ہو کر اور نہیں ہوں میں شرک کرنے والوں میں

کہتے ہوئے (اس ذات کے جلال و جمال کے مشاہدہ میں مستغرق ہو جاتے ہیں جس کے سوا انہیں کوئی دوسری چیز نظر ہی نہیں آتی اور ان کا یہ حال ہی ایسا ہے کہ اس کے بعد) اگر وہ یہ کہتے ہوئے چیخ اٹھیں کہ ہستی کے اس دائرے میں خدا کے سوا اور کچھ نہیں ہے تو اپنے حال کے مطابق ان کو یہ کہنے کا حق ہے' ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ لاہوت (یعنے خدا ہی) سب کچھ ہے اللہ ہی ہر چیز کا عین ہے یا ہر چیز بجنسہ وہی ہے اور نہ وہ یہ کہتے ہیں کہ کائنات کی ہر چیز میں لاہوت ظاہر ہے' یا وہی عالم کے تمام اشیا کا قیوم ہے بلکہ وہ تو یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا کسی غیر کا یہاں نام و نشان ہی نہیں پایا جاتا' یعنے مذکورہ بالا نسبتیں (عینت یا ظاہریت' یا قیومیت) کی تو جب ہی پائی جا سکتی ہیں' جب یہاں کسی حیثیت سے دو چیزوں کا تصور بھی کیا جائے' (اور لاہوت کے سوا جب کوئی دوسری چیز انھیں نظر ہی نہیں آتی' تو لاہوت میں اور لاہوت کے سوا جو کچھ ہے ان دونوں میں مذکورہ بالا نسبتوں میں کسی نسبت کے تلاش کے معنے ہی کیا ہو سکتے ہیں[1]۔

اور سچ تو یہ ہے کہ ایسی چیز جو واقعی اصلی وجود کے ساتھ موجود ہو' اس کے سامنے ان چیزوں کے وجود کی آخر کیا حیثیت' جو صرف خیالات ہی خیالات ہوں؟ آخر میں پوچھتا ہوں کہ فرض کیجئے زید اپنے ذہن میں مختلف خیالی نقشوں کو جب قائم کرتا ہے تو کیا ان خیالی نقشوں کے قائم ہونے کی وجہ سے زید کے متعلق یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ زید کوئی واحد شخصی وجود باقی نہیں رہا بلکہ بجائے زید کے اب یہاں کثرتوں کا ایک ایسا مجموعہ پیدا ہو گیا ہے جیسے ایک واحد قیوم تھامے ہوئے ہے قطعاً یہ ایک بے معنی سی بات ہو گی۔

حقیقت تو یہ ہے' کہ اس طبقہ کے (صوفیوں) میں عام طور پر جو یہ مشہور ہے کہ گھر میں زید کے سوا

---

[1] مصنف نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ حضرت شیخ فخر الدین عراقی اور ان کے ہم مسلک بزرگوں کی طرف ان الفاظ سے انھوں نے اشارہ کیا ہے" ۱۲

اور کوئی نہیں ہے[1] (اس کا یہی مطلب ہے کہ زید نے جس خیالی نقشے کو اپنے ذہن میں قائم کیا ہے اس کی وجہ سے گھر میں کسی دوسری چیز کا اضافہ نہیں ہوتا) خصوصاً ان لوگوں میں جن بزرگوں پر فنا کی کیفیت طاری رہتی ہے، ان کا حال تو یہ ہوتا ہے کہ ان خیالی کثرتوں کی طرف جن کا نام عالم ہے پل بھر کے لیے بھی اگر کبھی ان کی توجہ ہو جاتی ہے، تو اپنے متعلق وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ لمحہ ان کی زندگی میں شرک کا لمحہ تھا اس وقت اپنے آپ کو مشرک باور کرتے ہیں، جوں ہی کہ اس شرک کی کیفیت اندر وہ پاتے ہیں اس وقت وہ استغفار میں مشغول ہو جاتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ خیالی کثرتوں کی طرف اس توجہ کی وجہ سے وہ اس استغراق اور انہماک سے محروم ہو جاتے ہیں، جو لاہوت کی ذات میں انھیں حاصل ہوتا ہے۔

لیکن ان ہی کے مقابلہ میں دوسرا طبقہ ان لوگوں کا بھی ہے، جن کے سینوں کو خدا کھول دیتا ہے، نظر میں ان کے وسعت پیدا کی جاتی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کائناتی کثرتوں کا احساس لاہوت (یعنے حق تعالیٰ) کی ذات میں استغراق وانہماک کا جو حال ان کو میسر آتا ہے اس حال میں مزاحم نہیں ہوتا، بلکہ ان ساری کثرتوں کو وہ حق تعالیٰ ہی کے کمالات کی تفصیل قرار دیتے ہیں اور ان کثرتوں ہی کے آئینہ میں اپنے محبوب کے جمال کا وہ مشاہدہ کرتے ہیں۔

مگر اس کے بعد پھر ان میں کچھ حضرات تو ایسے تھے کہ ان کے نزدیک (بعض مصالح کی بنیاد پر واقعہ کے ایک خاص پہلو کا اظہار و بیان زیادہ اہمیت رکھتا تھا) یعنے ان ساری کثرتوں کی قیومیت کا جو تعلق حق تعالیٰ کی ذات سے ہے، اور یہ عالم جو ہمیں اپنے ذہن سے باہر نظر آتا ہے، خود اس کا اور جو کچھ بھی اس عالم میں ہے، سب کا احاطہ لاہوت کیسے کئے ہوئے ہے، واقعہ کا یہی پہلو اور اس پہلو کا اظہار و بیان ان کو زیادہ اہم معلوم ہوا اسی اہمیت کی بنیاد پر انھوں نے سارا زور اسی پہلو کے اظہار و بیان پر خرچ کر دیا (انھوں نے اپنی کتابوں میں) اتحاد کے اس رشتے کو جو لاہوت کے وجود اور کائناتی کثرتوں کے وجود میں پایا جاتا ہے (پوری طاقت سے واضح کیا) اور یہ کہ ساری کثرت لاہوت کی وحدت کے سامنے کس طرح مضمحل ہو کر رہ جاتی ہے، اس پر بھی انھوں نے زور دیا ہے لیکن اسی کے ساتھ وہ اس پر بھی اگرچہ اجمالاً اور اشارۃً ہی سہی تنبیہ کرتے چلے گئے ہیں کہ (وجودی اتحاد کے باوجود) لاہوت کی ذات قطعاً کائنات کی ان کثرتوں سے متصف نہیں ہے، بلکہ وہ ان کی آلودگیوں سے پاک و مقدس ہے، نیز لاہوت میں اور کائناتی کثرتوں میں جو ظرف اور ظرف وجود کا جو اختلاف ہے

---

[1] یہ عربی کی مشہور ضرب المثل لیس فی الدار غیرہ دیار کا ترجمہ ہے، اصل کتاب میں یہی فقرہ استعمال کیا گیا ہے ۱۲۔

شیخ اکبر محی الدین بن عربی کے مسلک کی تشریح

اس کو بھی انھوں نے ظاہر کردیا ہے، شیخ اکبر محی الدین بن عربی اور جو لوگ ان کے پیرو ہیں ان کا طریقۂ کار اور مسلک یہی ہے کوئی شبہ نہیں کہ ارباب عرفان و صفا کے یہ حضرات شیوخ و ائمہ ہیں (اس لئے ان کا صحیح مسلک بھی ہو سکتا ہے) اگرچہ اس کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی بعض عبارتوں سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مسلک شاید وہی ہے جو "وجودیہ عینیہ" والوں کا ہے، لیکن بعض عبارتیں نہیں) بلکہ پورے کلام کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے (بہر حال شیخ اکبر اور ان کے ہم مشربوں کے) مقابلہ میں دوسرا طبقہ ان بزرگوں کا ہے جن کے لئے یہ بات کہ خدا کا وجود اور کائنات کا وجود واحد ہے) یعنے دونوں میں اتحاد کا رشتہ پایا جاتا ہے، اس کا تصور ہی ناقابل تحمل تھا، اپنے اندر اس جراءت کی انھوں نے گنجائش نہ پائی، ان کی زبان اس تعبیر سے ہچکچاتی تھی، اور یہ حال اس کا نتیجہ تھا کہ ان کے دل و دماغ لاہوت کی عظمت و جلال سے معمور تھے، لاہوت میں اور کائنات کی ان کثرتوں میں موطن و ظرف وجود کا جو فرق ہے اس کا احساس ان پر کچھ اس طرح مسلط اور مستولی تھا کہ (خالق و مخلوق میں) مغائرت کا تعلق ان کو اتنا گہرا نظر آیا کہ جس کی ان کے نزدیک نہ کوئی حد تھی اور نہ انتہا، انھوں نے پایا کہ لاہوت کے سامنے کائنات کی ان کثرتوں کی نہ کوئی حیثیت ہے اور نہ قیمت اور اس کے مقابلہ میں انھوں نے لاہوت کے وجود کو سب سے بے نیاز و مستغنی پایا، یعنی اپنے ذاتی کمالات اور جلالی و جمالی صفات میں کسی کا کسی حیثیت سے دست نگر نہیں ہے، (اور سب ہر اعتبار سے اسی کے محتاج و نیاز مند ہیں) اس احساس کا یہ نتیجہ ہوا کہ خالق و مخلوق کے وجود میں اتحاد کا جو واقعی رشتہ و تعلق پایا جاتا ہے، مسئلہ کے اس پہلو کے اظہار میں انھوں نے اجمال سے کام لیا بر خلاف اس کے خالق و مخلوق میں مغائرت کی جو نسبت ہے اس کی تفصیل و تشریح کو انھوں نے اپنا نصب العین بنا لیا، انھوں نے قرار دیا کہ کثرت کا یہ سارا تماشا جو نظر آرہا ہے، لاہوت سے ان کو ظل

حضرت مجدد الف ثانی کے مسلک کی تعبیر و تشریح

اور سائے ہونے کی نسبت ہے، پھر خود اصل شئے اور شئے کے ظل میں جو فرق ہے اس کو پوری طاقت کے ساتھ وہ واضح کرنے لگے اسی پر اپنا سارا زور انھوں نے لگا دیا حتیٰ کہ آخر میں انھوں نے یہ فیصلہ کر دیا کہ ظل اور سائے کی بذات خود کسی قسم کی کوئی واقعی ذات اور حقیقت نہیں ہوتی، بلکہ در اصل عدم اور نیستی کا نام ظل ہے، البتہ لاہوت کے نور سے منور ہونے کے بعد (یہی نیستی بر رنگ ہستی نمایاں ہو رہی ہے) کوئی شبہ نہیں کہ ارباب شریعت و طریقت کے یہ حضرات بھی ائمہ و پیشوا ہیں، اور یہی مسلک حضرت

امام ربانی شیخ مجدد الف ثانی کا ہے۔

شاہ ولی اللہؒ کا مسلک

ان دونوں کے مقابلہ میں ایک تیسرا گروہ ان بزرگوں کا ہے، جن کو (خالق و مخلوق) کے درمیان قیومیت کا جو رشتہ و تعلق ہے اس کی بھی یافت ہوئی اور اسی کے ساتھ لاہوت کے سامنے کائناتی کثرتوں کے اضمحلال اور ہیچ سرزی کا جو واقعی حال ہے وہ بھی اپنی آخری انتہائی حقیقی شکل میں ان پر واضح ہوا لیکن اپنی اس رکاکت اور بے حقیقتی کے باوجود کائناتی کثرتوں کے نظام میں استواری و استحکام اپنے اپنے موطن و ظرف وجود کے لحاظ سے جو پایا جاتا ہے، اس سے بھی انھوں نے تغافل اور بے توجہی کی راہ اختیار نہیں کی، پس انھوں نے لاہوت کے ذاتی کمالات اور صفاتی محاسن و جمال کو بھی مانا، ان پر بھی وہ ایمان لائے اور لاہوت کے ان ہی کمالات و محاسن کا ظہور کائناتی کثرتوں کے قوالب میں جو ہو رہا ہے، اس سے بھی انھوں نے اپنی بصیرت کی آنکھوں کو روشن کیا۔ انھوں نے دیکھا کہ ان کثرتوں کو اگرچہ چاروں طرف سے مختلف قسم کی نیستیاں اور اعدام گھیرے ہوئے ہیں، (لیکن باایں ہمہ ہر کثرت لاہوت کے کسی کمال و جلال و جمال کی آئینہ برداری کر رہی ہے) اور ہر کثرت اپنے اپنے محل و مقام میں خاص شان کی مالک ہے، اور ہر ایک کا ظہور اپنی اپنی جگہ پر بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

پس ان کا دل (ایک طرف تو) لاہوت کی عظمت و جلال سے لبریز و معمور ہو گیا، حق تعالیٰ کے تقدس کا اقتضا یہ کہ اصلی اور حقیقی وجود اسی کا ہے، اس یافت کی روشنی سے بھی ان کے سینے جگمگا اٹھے، ان پر یہ بات بھی کھل گئی کہ لاہوت (اپنی ذات مقدس و منزہ کے لحاظ سے) اوٹ میں ہے، بلکہ اوٹ سے بھی اوٹ میں ہے یعنی وراء الوراء ثم وراء الوراء اس کی خصوصیت ہے مگر اس کے ساتھ لاہوت کے ساتھ کمال قرب کی جو واقعی کیفیت ہر شخص کو حاصل ہے اس احساس کی خوشبو سے اپنی مشام جان کو انھوں نے معطر پایا اپنے اندر مشہور حدیث 'احفظ اللہ تجدہ تجاھک' (نگرانی کرتے رہو اللہ کی پاؤ گے تم اس کو اپنے سامنے) کے مفہوم سے جو یقین پیدا ہوتا ہے اسے وہ پاتے تھے اور حدیث نبوی لو دلیتم بحبل الی الارض السابعۃ السفلی لھبط علی اللہ (اگر لٹکاؤ تم کوئی ڈوری جو چلی جائے زمین کے آخری ساتویں طبقہ تک تو وہ خدا ہی پر جا کر گرے گی) انھوں نے دیکھا کہ وہ اسی کو مان رہے ہیں اور قرآنی آیت اَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ (جدھر تم رخ پھیر دو گے وہیں پر اللہ کا چہرہ ہے) کی معرفت ان کو حاصل ہو رہی ہے (اسی طرح قرآن ہی میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ) نحن اقرب الیہ من حبل الورید (ہم آدمی کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں) اسی سے وہ اطمینان و سکینت کی کیفیت اپنے اندر پاتے ہیں۔ خلاصہ یہ

ہے کہ مذکورہ بالا دونوں فریقوں کے مسلکوں کی جو بنیاد تھی اس پر ان لوگوں کی نظر پہونچ گئی' اس لئے دونوں مذہبوں کا جو حاصل اور خلاصہ تھا' اسی کو انھوں نے اپنا مسلک قرار دیا۔ اور دونوں مقامات کے متعلق انھوں نے فیصلہ کیا کہ دونوں ہی صحیح اور برحق ہیں ۔

یہی حضرات درحقیقت اسلام کے ربانی حکماء ہیں' ان ہی بزرگوں نے تشبیہ اور تنزیہ دونوں کو جمع کر کے (جو صحیح مسلک تھا اس کو منقح فرمایا) انبیاء علیہم الصلوٰت والتسلیم کے یہی لوگ جانشین اور خلفاء ہیں، افضل المحققین (یعنے حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ) کا یہی طریقہ کار اور مسلک قویم ہے (شاہ صاحب) نے ان ساری عبارتوں کو جو فریقین کے کلام میں پائی جاتی ہیں صحیح محلوں پر محمول کیا اور بتایا کہ ان میں سے جس کسی نے جو بات کہی ہے وہ کس مقام سے تعلق رکھتی ہے' تم کو اگر میرے اس کلام میں شک ہو تو شاہ صاحب کی کتابوں کے پڑھنے والوں اور ان کے سمجھنے والوں سے پوچھ کر دیکھو۔

عبقہ (۲۱)

نظریات وحدت الوجود اور وحدت شہود کے اختلاف کی واقعی نوعیت کیا یہ نزاع لفظی ہے؟

متصوفہ کے پچھلے لوگوں کو یہ عجیب وہم ہو گیا ہے' یعنے حضرات صوفیہ کرام نے خالق و مخلوق کے تعلقات کو بیان کرتے ہوئے مختلف تعبیروں کو اس سلسلہ میں جو اختیار فرمایا تھا' جن کی وجہ سے سمجھا جاتا ہے کہ ان لوگوں میں کوئی وحدت الوجود کا قائل ہے اور کوئی وحدت شہود کا' گذشتہ عبقہ میں ان کے ان مختلف نقاط نظر کو ہم نے بیان بھی کیا ہے' لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس اختلاف کی واقعی نوعیت کیا ہے' آیا یہ صرف لفظی اور تعبیری اختلاف ہے یا حقیقت اور واقعہ کا اختلاف ہے؟ اسی کے جواب میں متاخرین کا وہ گروہ جس نے زبردستی اپنے آپ کو صوفیوں کی جماعت میں داخل کر لیا ہے اصطلاحاً جنھیں متصوفہ کہتے ہیں ان لوگوں نے اس اختلاف کو معنوی اختلاف قرار دیتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ نتیجہ اور مآل کے لحاظ سے بھی صوفیہ کے ان دونوں فرقوں میں اختلاف ہے اور اسی بنیاد پر ان لوگوں نے دونوں فریق کے درمیان جو مباحث چھڑے ہوئے ہیں ان کو مختلف مقدمات پر انھوں نے مبنی کیا ہے۔

حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ صورت حال یہ ہے کہ حضرات صوفیہ کی اس باب میں جو مختلف تعبیریں پائی جاتی ہیں ان تعبیروں کو پیش نظر رکھ کر اصل مقصد تک پہونچنے کی ان متاخرین میں صلاحیت نہ تھی اور بعض حضرات کے بیان میں کچھ کوتاہیاں جو رہ گئی تھیں یا قلم سے غیر ارادی طور پر بعض الفاظ جو نکل گئے ہیں، ان ہی کو متصوفہ کے اس گروہ نے پکڑ لیا اور ان ہی کی مدد سے ایسے نتائج انھوں نے پیدا کئے جن کو دیکھ کر ایک عامی باور کرنے لگتا ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت شہود کے اس اختلاف کی بنیاد واقعۃً کسی حقیقت کے اختلاف پر قائم ہے لیکن جیسا کہ میں نے کہا کہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ بات وہی ہے کہ دونوں فریقوں میں سے (جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ) ہر ایک نے اس مقام پر کسی ایک پہلو کے متعلق اجمال سے کام لیا ہے، اور اپنے زمانہ کے اقتضار کے لحاظ سے جس پہلو کی تفصیل ان کے نزدیک اہمیت رکھتی تھی اسی میں مشغول ہوئے ہیں، ورنہ سچ یہ ہے، کہ شیخ اکبر (جن کی طرف نظریہ وحدت الوجود کو منسوب کیا جاتا ہے، اور باور کرایا جاتا ہے کہ خالق و مخلوق کے درمیان اتحادی رشتے کے وہ قائل تھے) ان ہی شیخ اکبر کی عبارتوں کا ایک ذخیرہ پیش کیا جا سکتا ہے جس میں انھوں نے عالم اور لاہوت (یعنے خالق و مخلوق) کی مغایرت کو واضح الفاظ میں بیان کیا ہے اسی طرح امام ربانی (مجدد الف ثانی جس کو وحدت شہود کے نظریہ کا علم بردار سمجھا جاتا ہے) ان کے کلام میں بکثرت ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں، جن میں عالم و لاہوت (یعنے خالق و مخلوق) کے وجود کے اتحاد کی تصریح کی گئی ہے، (چونکہ میری یہ کتاب ایک مختصر متن کی حیثیت رکھتی ہے اس لئے ان تفصیلی عبارتوں کا پیش کرنا کچھ مناسب نہ تھا) کیونکہ اس قسم کے متنوں میں ایسی باتوں کی گنجائش نہیں ہوتی (ورنہ شیخ اکبر اور امام ربانی کے کلام سے ان شہادتوں کو اس موقع پر نقل بھی کر دیتا) جن لوگوں کو شوق ہو چاہئے کہ شیخ اکبر کی کتاب فتوحات مکیہ کی طرف رجوع کریں نیز (شیخ اکبر کے نظریات کے خصوصی شارحین) یعنی شیخ صدر الدین قونوی، اور مولانا جامی کی کتابیں پڑھیں، اسی طرح حضرت امام ربانی کے تصریحات ان کو "المعارف اللدنیہ" اور ان کے مکتوبات میں مل سکتے ہیں، حق تعالیٰ ان بزرگوں سے راضی ہو۔

بلکہ امام ربانی کے ایک خلیفہ جن کا نام شیخ بدر الدین السرہندی ہے جنہوں نے امام ربانی کے مقامات کو بیان کرنے کے لئے حضرت القدس نامی کتاب بھی لکھی ہے، اس کتاب میں یہی شیخ بدر الدین رقمطراز ہیں کہ

"حضرت امام ربانی فرماتے ہیں کہ میرا آخری انکشاف یہ ہے کہ صورتیں جیسے آئینہ میں نظر آتی ہیں، اسی طرح حق کے آئینہ میں وجود منبسط کو میں پا رہا ہوں، شیخ بدر الدین نے اس کے بعد اور بھی جو کچھ لکھا ہے اس کو پڑھنا چاہئے۔

اور میں نے اپنے بعض بزرگوں سے (خدا انھیں صحیح وسلامت رکھے) یہ سنا ہے کہ جب حضرت امام ربانی کی وفات ہوئی تو ان کے تکیے کے نیچے سے ایک کاغذ برآمد ہوا جس میں براہ راست خود انھوں نے وہی بات لکھی تھی جو شیخ بدرالدین سرہندی کے کلام کا خلاصہ اور حاصل ہے۔

تم امام ربانی کے اس قول کو بھی اپنے سامنے رکھو اور اسی کے ساتھ عارف جامی کے اس شعر پر غور کرو

یعنے سہ کل ما فی الکون وہم او خیال — او عکوس فی المرایا او ظلال

(کائنات میں جو کچھ بھی ہے سب وہم ہے یا خیال ہے — یا آئینہ میں جو صورتیں نظر آتی ہیں یا ظلال اور سائے ہیں)

اسی طرح شیخ صدرالدین قونوی نے جو یہ فرمایا ہے کہ

"ارباب تحقیق کے نزدیک یہاں اللہ اور عالم کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور عالم کے لفظ سے جن چیزوں کی تعبیر کی جاتی ہے، وہ اللہ تعالیٰ کے ان معلومات کی حقیقتوں کے سوا اور کچھ نہیں ہیں جن کی پہلی صفت تو یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے معلومات ہیں، اور دوسرے درجہ میں پھر وہ وجود کی صفت سے موصوف ہوتے ہیں"

ان ہی شیخ صدرالدین نے دوسرے مقام پر لکھا ہے،

"حق تعالیٰ سے جو چیز سب سے پہلے صادر ہوئی ہے، ہمارے نزدیک یہ وہی وجود منبسط ہے جو موجودات کے قالب اور ان کے ہیکلوں پر پھیلا ہوا ہے، اور قلم اعلیٰ جسے ارباب عقل و فلسفہ عقل اول کہتے ہیں، اس میں اور ساری کائنات میں یہی وجود منبسط مشترک ہے"

بہر حال عارف جامی اور شیخ صدرالدین قونوی کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ یہ لوگ شیخ محی الدین بن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے سب سے بڑے حامیوں میں ہیں لیکن اس وحدت الوجود کا جو واقعی مطلب ان حضرات نے خود بیان کیا ہے، اس میں اور حضرت مجدد الف ثانی جو کچھ فرماتے ہیں ان میں انصاف سے بتاؤ کیا اختلاف ہے، دونوں کے مسلکوں میں کیا فرق ہے۔

بہر کیف فاطر و مفطور خالق و مخلوق، میں قیومیت کے علاقہ کو مان لینے کے بعد دونوں دعوے درست ہو جاتے ہیں، یعنے یہ بھی کہ (وجود) فاطر و مفطور میں اتحاد بھی ہے، اور یہ بھی کہ موطن یا محل و مقام نیز ماہیت کے لحاظ سے دونوں میں جو مغائرت پائی جاتی ہے اس کی وجہ سے ہر ایک دوسرے کا غیر بھی ہے، واقعہ یہی ہے، جس کے دو پہلو ہیں اور ہر ایک فریق ان دو پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کی طرف زیادہ جھک گیا ہے۔

باقی امام ربانی مجدد الف ثانی کے بعض اقوال سے بظاہر یہ جو معلوم ہوتا ہے کہ ممکنات و مخلوقات کی حقیقتوں کا تعین عدم اور نیستی سے وابستہ ہے، یعنے ممکنات کی اصل ماہیت و حقیقت ان کے نزدیک

عدم ہے اور ظاہر ہے کہ اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو فاطر و مفطور کے اتحاد کی جو بنیاد ہے وہی منہدم ہو کر رہ جاتی ہے کیونکہ ایسی صورت میں مفطورات و مخلوقات کا وجود سے کوئی تعلق ہی باقی نہیں رہتا، اور اتحاد کا دعوی دونو کے درمیان جو کیا جاتا ہے وہ تو اسی پر مبنی ہے کہ مخلوقات کے لئے بھی وجود مانا جائے لیکن مجدد صاحب کی اس سے کیا مراد ہے؟ ہم جیسے لوگ جو کشف و شہود کی دولت سے محروم ہیں ان کی سمجھ سے یہ خارج ہے کوئی ایسی راہ ہمارے سامنے نہیں ہے جس کے ذریعہ سے ان کے اس دعوی کے صحیح مطلب کو ہم دریافت کر سکتے ہوں، واقعہ یہ ہے کہ عدم اور نیستی تو خیر دور کی بات ہے، کسی معدوم شئے کے متعلق بھی ہم یہ سوچ نہیں سکتے کہ کسی موجود شے کی قیومیت کا کام وہ انجام دے یعنی کسی موجود چیز کی قیوم شئے معدوم ہو خواہ اس موجود شئے کے وجود کو اصلی وجود مانا جائے یا اس کے وجود کو ظلی اور طفیلی وجود قرار دیا جائے، بہر حال موجود کا قیام معدوم سے ہو یہ بات کسی طرح ہماری سمجھ میں نہیں آسکتی، نیز ابھی امام ربانی کے حوالہ سے جن تصریحات کا تذکرہ گذرا ہے، ان کا یہ دعوی اس کے بھی تو مخالف ہے، پس اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے کہ امام ربانی کے اس قول کی تاویل کی جائے کہ ممکنات کے تعین کو امام ربانی جو عدم کے ساتھ وابستہ قرار دیتے ہیں اس تعین سے ان کی مراد تعین حقیقی نہیں ہے یعنے عدم کو امکانی موجودات کا وہ قیوم نہیں قرار دیتے، بلکہ ایک چیز دوسری چیز سے جن وجوہ سے ممتاز و علیحدہ سمجھی جاتی ہے، جنھیں مابہ الامتیاز بھی کہتے ہیں، اور تشخص کی نشانیوں اور علامات کے سلسلہ میں لوگ ان کو شمار کرتے ہیں یہی ان کی مراد ہے بالفاظ دیگر وہ یہ سمجھتے ہیں کہ واجبی وجود اور امکانی وجود میں بھی فرق اور امتیاز ہے، کہ واجبی وجود میں عدم کا کوئی پہلو نہیں پایا جاتا بخلاف امکانی موجودات کے کہ چاروں طرف سے عدم ان کو گھیرے رہتا ہے یعنے ہر لحظہ معرض ہلاکت و بربادی میں امکانی وجود پڑا رہتا ہے، ذات اس کی ہالک و فانی ہوتی ہے یا یہ کہ عدم کو قبول کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتا ہے یا یہ کہ امکانی موجودات خیالی موجودات ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ اصلی وجود کے سامنے خیالی ہستیوں کی حیثیت ناپید اور معدوم ہونے ہی کی ہوتی ہے یا یہ کہ امکانی موجودات کے وجود کی نوعیت انتزاعی وجود کی ہوتی ہے، اور انتزاعی موجودات بھی اس ہستی کے مقابلہ میں جو عینی وجود رکھتی ہے معدومات ہی کے قریب قریب ہو جاتے ہیں، یا یہ مطلب امام ربانی کے کلام کا لیا جائے کہ امکانی موجودات، وجوب کے آثار و خواص سے محروم ہوتے ہیں جیسا کہ انھوں نے خود بھی اپنی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ

"ممکن میں یہ فرق نہیں ہے کہ ممکن میں کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے جو واجب میں نہیں پائی جاتی بلکہ واجب کے آثار سے بے بہرہ رہنا ہی بات ممکن کو واجب سے ممتاز کرتی ہے"

امام ربانی کے کلام کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عدم کو جن ممکنات کی وہ حقیقت قرار دیتے ہیں ان ممکنات سے مراد ممکنات کے حقائق ہیں نہ کہ ان کے ظلال، اور کیا شبہ ہے کہ ممکنات کے حقائق

اپنی ذات کے لحاظ سے معدوم ہی ہوتے ہیں، البتہ ان کے آثار پائے جاتے ہیں۔

رہ گئی یہ بات کہ امام ربانی نے (اپنی کتابوں اور مکتوبات) میں صوفیہ کے اس طبقہ کے متعلق جو وجودیہ کے نام سے موسوم ہے (یعنے نظریہ وحدت الوجود جن کی طرف منسوب ہے) ان لوگوں کے خلاف شان باتیں جو پائی جاتی ہیں، تو وجودیہ سے اس قسم کے مقامات میں مراد وہ گروہ ہے جو "عینیہ" کہلاتا ہے، یعنے جن لوگوں نے وجود ہی کو اپنا الٰہ اور معبود بنالیا ہے، اور اس میں کون شک کرسکتا ہے، کہ ان اکابر کے مقابلہ میں "عینیہ" والوں کی حیثیت بچوں سے زیادہ نہیں ہے، ان لوگوں کے سامنے وہ کتنے پست اور کوتاہ ہیں یہ ایسی بات ہے، جو آفتاب سے بھی زیادہ روشن ہے۔

عبقہ (۲۲)

شیخ علاء الدولہ سمنانی کا مسلک

فاطر و مفطور کے موطن اور ریافت کے محل و مقام میں جو فرق ہے اور اس کی وجہ سے ایک کے احکام و آثار دوسرے سے جو مختلف ہوگئے ہیں بعض لوگوں کے نزدیک اس واقعہ نے اتنی اہمیت حاصل کی کہ اسی کو بنیاد قرار دے کر مفطور (مخلوق) کے لئے ایسی جداگانہ ذات کے اثبات کے وہ درپے ہوگئے جو فاطر کی ذات سے بالکلیہ جدا اور غیر ہے، اکابر صوفیہ کی ایک مختصر سی ٹولی نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے، چونکہ متوسط درجہ کی فہم و فراست رکھنے والوں کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جن کی رسائی مشاہدہ کی بلندیوں تک نہیں ہوتی ہے، ان کے مذاق کے مطابق یہ بات بھی اس لئے انھوں نے اسے مان بھی لیا، ان ہی

شہودیہ غیریہ لوگوں کا نام "شہودیہ غیریہ" رکھا گیا ہے۔

ارباب تحقیق کا خیال ہے کہ "عینیہ" والے جیسے سکر اور نشہ میں مبتلا سمجھے جاتے ہیں، اسی طرح "شہودیہ غیریہ" کی یہ بات بھی سکر ہی کی کیفیت کا نتیجہ ہے۔

فرق دونوں میں صرف یہ ہے کہ عینیہ والوں پر تو "اتحاد" کے آثار و احکام مستولی ہوگئے (اسی لئے غیریت کا پہلو ان کی نگاہوں سے اوجھل ہوگیا اور خالق و مخلوق میں جو اتحاد کا علاقہ ہے صرف وہی ان کے سامنے رہ گیا) اسی طرح "شہودیہ غیریہ" والوں پر خالق و مخلوق میں مغایرت کا جو واقعی پہلو پایا جاتا ہے اس کے احکام و آثار اتنی قوت سے اثر انداز ہوئے کہ ان کے سامنے صرف غیریت ہی غیریت رہ گئی "اتحاد" کا پہلو

غائب ہو گیا کچھ بھی ہو واقعہ تو یہی ہے کہ قیوم سے جب تک کسی امکانی حقیقت کا تعلق قائم نہ ہو لے اس کے موجود ہونے کی صورت ہی کیا ہو سکتی ہے' یہ تو اسی قسم کی بات ہے کہ کسی ماہیت کے متعلق کہہ دیا جائے کہ تعین و تشخص سے بے گانہ رہنے کے باوجود وہ موجود ہوگئی' کیا یہ بات کسی کی سمجھ میں آسکتی ہے؟

عبقہ (۲۳)

بعض غلط تعبیروں کی اصلاح

بعض لوگوں سے (اسی مسئلہ توحید کی تعبیروں میں) کچھ ایسے فقرے اور ایسی عبارتیں نکل پڑی ہیں جن کے پڑھنے سے وحشت ہوتی ہے، اور آدمی مختلف قسم کے غلط اوہام کا شکار ہو جاتا ہے' یعنی ان کے کلام سے کچھ ایسا سمجھا جاتا ہے' کہ واجب و ممکن' یا خالق و مخلوق کے درمیان وہی نسبت پائی جاتی ہے جو کلی کو اپنے افراد اور جزئیات سے ہوتی ہے' ان کے اس قسم کے اقوال مثلاً یہ کہ "حق صرف معقول ہے" یا یہ کہ "حق کی حیثیت وہی ہے' جو جنس عالی کی ہے" یا انھیں نے لکھا ہے' کہ "وجود کے فاعل کے لئے وجود سے پہلے وجود واجب نہیں ہوتا" گویا وجود کے قابل یعنے ماہیت کا جو حال ہے وہی حال وجود کے فاعل کا بھی ہے

صوفیہ کے اصول پر اگرچہ ان عبارتوں کی تاویل بھی ممکن ہے' مثلاً یہ جو انھوں نے کہا کہ "حق صرف معقول محض ہے" اس کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ وجود منبسط سے حق تعالیٰ کی ذات پاک اور مقدس بالا و برتر ہے' یعنے وجود منبسط سے خدا کی ذات متصف نہیں ہے اور حق کو انھوں نے جنس عالی کے مماثل جو قرار دیا' تو اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ فعلیت کا افق وجود حق سے معمور ہے' یعنے اس کی فعلیت کے بعد فعلیت کا کوئی درجہ نہیں ہے گویا جنس عالی اور وجود حق میں مشابہت کی وجہ یہی ہوئی کہ تمام فعلیات کی اس پر انتہا ہو گئی' (جیسے تمام کلیات کی انتہا جنس عالی پر ہو جاتی ہے) بہرحال جنس عالی سے مشابہت کی وجہ اگر کچھ ہو سکتی ہے تو یہی ہو سکتی ہے' باقی جنس عالی چونکہ کلی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ کلی کا وجود مبہم اور غیر متصل ہوتا ہے' اس اعتبار سے اس کا وجود حق سے بھلا کیا تعلق ہو سکتا ہے' اسی طرح وجود کے فاعل سے قبل جس وجود کی نفی کی گئی ہے' اس سے بھی مراد وہی وجود منبسط ہی ہو سکتا ہے' نہ کہ العیاذ باللہ حق تعالیٰ کے وجود کے تاصل کا انکار کیا گیا ہے۔

لیکن کیا کیجئے کہ ابلیس کی تفنیات میں سے ایک طبقہ تھا جس پر شیطان مسلط ہو گیا اور اسی شیطان نے ان کے خود بافیدہ خود تراشیدہ خیالات کو ان کی نگاہوں میں آراستہ و پیراستہ کر کے نمایاں

کیا اور مذکورہ بالا قسم کی مبہم و مجمل عبارتوں کی آڑ لے کر اپنے خیالات کا وہ اظہار کرنے لگے، یعنے علانیہ صریح الفاظ میں وہ مدعی ہوئے کہ وجود ایک انتزاعی امر ہے، یعنے ایک مفہوم ہے جسے آدمی کا دماغ پیدا کرتا ہے اور یہی انتزاعی امر بجنسہٖ (العیاذ باللہ) واجب کی ذات ہے، گویا ان کے اس قول کے مطابق واقع میں جو چیز موجود ہے وہ صرف یہی محسوس کائنات ہے، پھر اس محسوس ہستی کا تصور کسی معین و مخصل جزئی شکل میں جب کیا جاتا ہے تو اسی کا نام ممکن ہو جاتا ہے اور اسی کا مبہم کلی شکل میں جب تصور کیا جائے تو وہی واجب ہے مطلب ان کا یہ ہے کہ اپنی جزئی خصوصیتوں کے لحاظ سے یہی عالم ممکن بھی ہے اور اپنی طبیعت کی کلیت کے لحاظ سے وہی واجب بھی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ کافروں کا ایک پاجی گروہ ہے جو زندیقوں سے بھی بدتر ہے، ملاحدہ کے ہاتھوں کے یہ لوگ میل کچیل ہیں، یہود و نصاریٰ اور بت پرستوں سے بھی زیادہ گمراہ ہیں، آگ ہی ان کا بہترین ٹھکانہ ہے، ظلم کرنے والے عنقریب جان لیں گے کہ کس کروٹ پر پلٹ کر وہ پہونچتے ہیں۔

ان بے ایمانوں نے بھی اپنا نام "وجودیہ" رکھ چھوڑا ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ طبقہ وجودیہ میں جو واقعی صاحبان معرفت و شہود ہیں، ان کے ساتھ ان گمراہوں کی وہی نسبت ہے جو ایک نقیض کو دوسرے نقیض سے ہوتی ہے۔

کیونکہ وجودیہ کے محققین کا صحیح مسلک تو یہ ہے کہ واقع میں موجود ہے وہ صرف حق تعالیٰ ہی کی ذات پاک ہے، اور عالم کی حیثیت خیال کی ہے، اس کے مقابلہ میں ان باطل پرستوں کا عقیدہ تو یہ ہے کہ واقع میں صرف عالم ہی موجود ہے، اور حق تعالیٰ کا وجود صرف اعتباری ہے یعنے سوچنے والا جب سوچے تو اپنے ذہن میں اس مفہوم کو پیدا کر سکتا ہے، (گویا خدا ان کے ذہن کا ایک مخلوق بن کر رہ جاتا ہے) بہرحال محققین وجودیہ کے دعوی کے دونوں جزوں کے منکر ہیں۔ بخلاف دوسرے گمراہ فرقوں کے کہ اس دعوی کے کسی ایک شق کا وہ انکار کرتے ہیں۔

بعض لوگوں کو ان ہی گمراہوں کی تردید کرتے ہوئے یہ عجیب مغالطہ ہوا کہ "صوفیہ وجودیہ" کے متعلق انھوں نے باور کر لیا ہے کہ واجب تعالیٰ کو "کلی طبعی" قرار دیتے ہیں، حالانکہ معلوم ہو چکا یہ ان پر بالکلیہ بہتان ہے، ان لوگوں کو مغالطہ غالباً "وجودیہ" کے لفظ سے ہوا یعنے اس گمراہ فرقہ نے بھی اپنا نام وجودیہ رکھ لیا تھا۔ اور مسئلہ قیومیت کے محققین صوفیہ جو قائل ہیں وہ بھی چونکہ "وجودیہ" ہی کہلاتے ہیں اس اسمی اشتراک سے دھوکا کھا کر ارباب تحقیق کی طرف ان لوگوں نے غلطیاں منسوب کر دی، مثال اس کی گویا وہی ہوئی کہ سامری بچھڑے کے ڈھالنے والے کا نام بھی چونکہ موسیٰ تھا، اس لئے کوئی یہ دعوی کر بیٹھے کہ

بچھڑے کے بنانے والے العیاذ باللہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی تھے، اس قسم کے مغالطہ سے بچتے رہنا چاہئے اس سے غافل نہ رہنا چاہئے۔

عبقہ (۴۲)

خوش اعتقادوں کی توحید

بعض لوگ جن میں فطرۃً حضرات صوفیا کرام کے متعلق واقعی اخلاص اور حسن ظن پایا جاتا ہے اہل اللہ سے محبت اور عقیدت کا بھی جذبہ کبھی ان کو اس حال میں مبتلا کر دیتا ہے، یعنی توحید کے اسرار و نکات جو حضرات صوفیہ سے منقول ہیں انہیں وہ سنتے ہیں، عقیدت کی وجہ سے خواہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے لیکن اپنے سینوں کو ان اسرار و نکات کے لئے کھلا ہوا پاتے ہیں، اور جو کچھ اس سلسلہ میں سنتے ہیں ان کے ساتھ وہ مطمئن بھی ہو جاتے ہیں لیکن توحید کے اس بحر ذخار میں گھسنے کا موقعہ براہ راست خود ان کو اس لئے میسر نہیں آتا کہ نہ ذہنی علوم کے مطالعہ میں وہ کبھی مشغول ہوئے، اور نہ کشف و شہود کی بلندیوں تک ان کو رسائی نصیب ہوئی ہے نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ سنی سنائی باتوں کی حیثیت سے توحید کے ان حقائق کو وہ مانتے ضرور ہیں لیکن ان کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ انکو نہیں ہوتا، اس لئے ان مسائل کے متعلق وہ زیادہ تر اجمال ہی پر قناعت کرتے ہیں، اور یہی وجہ ہوئی کہ بعض اوقات عوام کا یہ گروہ اس محسوس عالم اور اس کی کونی کثرت کا انکار کرنے لگتا ہے، اور اپنے نزدیک یہ باور کئے رہتا ہے کہ کثرت کا یہ تماشا جو نظر آرہا ہے یہ صرف نظر کا دھوکہ اور احساس کی غلطی کا نتیجہ ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ ان لوگوں کی یہ باتیں صرف سفسطہ اور محض مغالطے پر مبنی ہیں، درحقیقت یہ ان لوگوں کے مسلک کو قبول کر لیتا ہے جنھیں اصطلاحاً عنادیہ کہتے ہیں، (یعنے جن کے نزدیک جو کچھ بھی نظر آرہا ہے وہ کچھ نہیں ہے، حتیٰ کہ خود بھی کچھ نہیں ہیں جو کچھ وہ بول رہے ہیں وہ بھی کچھ نہیں ہے)۔

بہر حال عوام کے اس خوش اعتقاد گروہ کی عقیدت و محبت جو حضرات صوفیہ سے یہ رکھتے ہیں اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن اپنی عقیدت و محبت کی بنیاد پر جس خیال کو اپنے اندر انھوں نے قایم کر لیا ہے یعنی عالم اور اس کی کثرتوں کو صرف نظر و حس کا مغالطہ اور دھوکہ قرار دینا یہ ایک غلط عقیدہ ہے بلکہ وہ ایک ایسے کنارے پر کھڑے ہوئے ہیں جس کے متعلق ڈر ہے کہ کہیں گر نہ پڑے یعنے شریعت و کثرت ہی کے قوانین پر مبنی ہے اس کے انکار کی جرات خدانخواستہ ان میں نہ پیدا ہو جائے جس کے بعد

ظاہر ہے کہ ان کا آخری ٹھکانہ جہنم ہی بن جائے گا منہ کے بل اسی میں گر پڑیں گے۔

عبقہ (۲۵)

خالق قیوم کے تعلق کی نوعیت اپنے مخلوقات کے ساتھ

ہم لوگوں کو جو چیزیں اپنے ذہن سے باہر نظر آ رہی ہیں یعنے اصطلاحاً جنھیں خارجی حقائق کہتے ہیں اور جو چیزیں ان خارجی حقائق سے تعلق رکھتی ہیں یا ان میں پائی جاتی ہیں ان تمام خارجی حقائق او خارجیات میں اور لاہوت (ذات حق) میں معیت کی نسبت پائی جاتی ہے مگر یہی معیت جسے ہم معیت مقدسہ سے تعبیر کر سکتے ہیں بالفاظ دیگر یوں بھی اس مفہوم کو ہم ادا کر سکتے ہیں کہ نفس کلیہ (یعنے وجود منبسط جو ساری کائنات کا اشتراکی وجود ہے) اس کا قیوم بھی لاہوت ہی ہے اور نفس کلیہ کے مظاہر (جمادات، نباتات، حیوانات وغیرہ) میں سے ہر ہر مظہر اور ہر ہر فرد کا قیوم بھی براہ راست الگ الگ مستقل طور پر وہی ہے یعنے حق کی ذات جس جس چیز کی قیوم ہے (اور ایسی کونسی چیز ہے جس کا وہ قیوم نہیں ہے)

بہر حال اس چیز میں اور خدا کی اس قیوم ذات کے درمیان میں کوئی دوسری چیز حائل نہیں ہے بلکہ ہر ایک کا وہ براہ راست بغیر کسی واسطے کے خود ہی قیوم ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ حق کی ذات عارض کی بھی قیوم ہے اور معروض کی بھی صفت کی بھی اور موصوف کی بھی (مثلاً سیاہی کا قیوم بھی وہی ہے اور اس کپڑے کا بھی جس میں سیاہی پائی جاتی ہے) بلکہ عارض و معروض کے سوا دونوں میں عروض کا جو علاقہ پایا جاتا ہے اس علاقہ کا قیوم بھی بذات خود وہی ہے اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ دنیا میں جتنی چیزیں پائی جاتی ہیں ان میں ایک چیز دوسری چیز سے جتنی زیادہ قریب اور نزدیک ہو لیکن حق تعالیٰ کائنات کی ہر ہر چیز سے جتنا قریب ہے قرب کی یہ نسبت (کسی ایک مخلوق کو دوسری مخلوق کے لحاظ سے میسر نہیں) لیکن لاہوت کے وجود کا موطن اور محل و مقام چونکہ مخلوقات کے وجود کے موطن محل و مقام کا غیر ہے اس کی وجہ سے (باوجود اتنی قربت اور نزدیکی کے) خدا کی ذات مخلوقات سے دور اور بہت دور اوٹ میں اور اوٹ سے بھی اوٹ میں ہے یعنی یہی وجہ ہے وہ وراء الوراء ہے اتنا بلند و برتر ہے کہ اس بلندی کو کوئی بیان تو کیا کر سکتا ہے کسی کی عقل بھی اس کی بلندی تک رسائی حاصل نہیں کر سکتی یعنی اس بلندی کو سوچ ہی نہیں سکتی، لاہوت عظمت وجلال کی چادر اوڑھے ہوئے ہے اور کبریاء و اعتلاء کے لباس میں وہ (سب کی نگاہوں سے) مستور ہے

کسی چیز کو کسی قسم کی کوئی نسبت اس کی برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم والی ذات سے حاصل نہیں یہی راز ہے جس کی وجہ سے لاہوت کے متعلق نہ یہ کہنا درست ہے کہ وہ خارج میں یا خارجیات میں پایا جاتا ہے اور نہ یہی کہا جاسکتا ہے کہ کسی شئے میں اس کا ظہور ہوا ہے یا عالم کی کسی شئے سے اس کی ذات متصف ہے، یا کسی کو اس کی ذات تک رسائی حاصل ہوسکتی ہے، یا عالم کی کوئی شئے خدا کی ذات کا کامل عنوان یا نشان یا پتہ بن سکتی ہے۔

آخر سوچنے کی بات ہے کہ (ہمارے خیالی مخلوقات جنھیں ہم اپنی خیالی قوت سے پیدا کرتے ہیں) کیا ان کے بس کی بات ہے کہ خیال سے باہر اصلی وجود کے ساتھ جو چیزیں موجود ہیں ان میں کسی چیز کو وہ دریافت کرے یا اس کے بھی کوئی معنے ہوسکتے ہیں کہ (خیالی صورتیں جس خیالی قوت سے پیدا کی جاتی ہیں) ان ہی خیالی صورتوں میں خود خیال کی یہ قوت پائی جائے (بس اسی پر قیاس کرنا چاہیے کہ خدا جو عالم کا خالق ہے وہ اس عالم کے اندر کیسے پایا جاسکتا ہے) یا آئینہ کے متعلق یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ جو صورتیں آئینہ میں نظر آتی ہیں، ان ہی صورتوں میں خود آئینہ پایا جاتا ہے (خالق قیوم اور اس کے مخلوقات کی باہمی نسبت کو سمجھاتے ہوئے ایسی بات جو حقیقت سے ایک حد تک قریب ہوسکتی ہے، وہ یہی ہے کہ خارج میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں اور جن چیزوں کا ان خارجی حقائق سے تعلق ہے یعنے خارجیات دونوں کے متعلق یہ کہا جائے کہ لاہوت میں وہی پائی جاتی ہیں، گویا لاہوت یعنے (خدا کی ذات کی حیثیت ان خارجی مخلوقات کے لحاظ سے) ظرف کی ہے لیکن بجائے خود ظرفیت کا یہ علاقہ اس قسم کا علاقہ نہیں ہے (جو کسی جسمانی ظرف و مظروف میں ہوا کرتا ہے، بلکہ یہ ایک قسم کی مقدس ظرفیت ہے، جیسے اپنے خیالی مخلوقات کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ ہمارے خیال میں پائے جاتے ہیں، یا آئینہ میں جو صورتیں نظر آتی ہیں، ان کے متعلق بھی کہتے ہیں کہ وہ آئینہ میں پائی جاتی ہیں، یا علوم کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ ذہن میں ہیں، بس کچھ اسی طرح خالق قیوم کے مخلوقات کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے اسی قیوم میں پائی جارہی ہیں، کچھ بھی ہو لاہوت ایک ایسی وسعت رکھنے والی ذات ہے جس کی کرسی میں آسمان اور زمین سمائی ہوتی ہے ہر چیز کو وہی محیط ہے لیکن اس کی ذات کا تو کوئی کیا احاطہ کرسکتا ہے، اس کے علم کے کسی ادنیٰ ترین حصہ کا بھی کوئی خیال نہیں کرسکتا[1] (اصل واقعہ تو یہی ہے) باقی سلف صالح سے اس قسم کی باتیں جو نقل کی گئی ہیں یعنے ان میں سے بعضوں نے کہا کہ ان کو خدا یہ چیزیں نظر آیا، یا مختلف اوقات میں وہ فلاں فلاں صورتوں میں

---

[1] مصنف نے اس موقع پر قرآنی آیات "وسع کرسیه السماوات والارض" اور اس سے پہلے "ولا یحیطون بشیٔ من علمه" کے اقتباسات کو اپنے کلام میں داخل کردیا ہے، ان ہی کا ترجمہ کردیا گیا ہے ۱۲۔

ان کے سامنے ظاہر ہوا تو ان اقوال کا مطلب یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ خالق و مخلوق میں معیت کی جو مقدس نسبت پائی جاتی ہے، اسی معیت کی بطور کنایے کی انھوں نے مذکورہ بالا تعبیریں کی ہیں یعنی مطلب یہ بیان کیا جائے کہ ہر چیز کو انھوں نے دیکھا کہ خدا ہی سے موجود ہے اور خدا کے ساتھ موجود ہے، خدا ہی میں موجود ہے، اور یہ کہ خدا ہی سے خدا کے ساتھ، خدا میں ہو کر فلاں چیز فلاں صورت میں ان کے سامنے فلاں مقام میں ظاہر ہوئی اور یہ اسی قسم کی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ میں نے آئینہ کو ہر شبیہ میں اور ہر شبیہ کے ساتھ دیکھا، مطلب حالانکہ اس کا یہی ہے کہ دیکھنے والے نے ہر صورت کی شبیہ کو آئینے میں دیکھا اور آئینہ کے ساتھ دیکھا، بہر حال سلف کے ان اقوال کی یا تو یہ تاویل کی جائے یا کہا جائے کہ جس چیز کے دیکھنے کا دعویٰ ان اقوال میں کیا گیا ہے، اس سے مراد لاہوت نہیں ہے) بلکہ وجود منبسط ہے، چاہیے کہ اس نکتے کو اچھی طرح محفوظ کر لو اور ان لوگوں میں نہ بنو جو شکوک و شبہات میں مبتلا ہیں۔

البتہ لاہوت (ذات حق) کو اپنے مخلوقات کے ساتھ قرب کی نسبت ایک اور اعتبار سے بھی حاصل ہوتی ہے، یعنی تجلیات والا قرب، حق تعالیٰ کے متعلق جو کہا گیا ہے کہ وہ عرش پر ہے، یا یہ کہ آدمی اور آدمی کی جان کے درمیان وہ (خدا) حائل ہو جاتا ہے، یا یہ کہ نمازی اور نمازی کے قبلہ کے بیچ میں وہ (خدا) موجود رہتا ہے، (قرآن و حدیث میں یہ باتیں جو آئی ہیں) ان کا تعلق درحقیقت "تجلیات" ہی کے باب سے ہے، اور "تجلیات" کا مسئلہ الگ مسئلہ ہے، کچھ چیزیں اس سلسلہ کی آئندہ بیان کی جائیں گی۔

عبقہ (۲۶)

ابداع و خلق و تدبیر و تدلی

"مخلوقات کے ساتھ خالق کے گوناگوں تعلقات و روابط کی تشریح"

خارج[1] و خارجیات میں اور لاہوت (یعنی خالق قیوم) میں مختلف رنگ کی مستحکم نسبتیں پائی جاتی ہیں (بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ خالق اور اس کے مخلوقات کے درمیان جو رشتے اور روابط ہیں سچ تو یہ ہے کہ

---

[1] آدمی کے ذہن سے باہر کائنات کا جو سلسلہ پایا جاتا ہے، ان میں دو چیزیں ہیں ایک تو وجود منبسط یا نفس کلیہ ہے جس کی حیثیت گویا اشیاء کائنات کے حساب سے مادے کی ہے، اور دوسری وہ چیزیں جن کا ظہور اسی وجود منبسط کے مختلف حصوں میں نباتات، جمادات وغیرہ کی شکل میں ہو رہا ہے۔ مصنف وجود منبسط کو "خارج" کے نام سے وجود منبسط کے مظاہر کو خارجیات کے نام سے منسوب کرتے ہیں ۱۲

ان کو نہ کوئی شمار کر سکتا ہے اور نہ گن سکتا ہے، (اپنے مخلوقات میں) وہ جس جس قسم کے نت نئے تصرفات کرتا رہتا ہے، اور انھیں جس طرح وہ ادلتا بدلتا رہتا ہے ان کو دیکھ کر خدا کی عظمت و جلال کا اندازہ ہوتا ہے، ان میں ہر بات دلالت کرتی ہے (کہ اس عالم کا ناظم کن کمالات سے موصوف ہے)

تاہم ان روابط اور نسبتوں کو (جو خالق اور اس کے مخلوقات میں پائی جاتی ہیں، مندرجہ ذیل چار مدوں میں تقسیم کر کے انھیں منضبط کیا جا سکتا ہے، پہلی قسم تو ان نسبتوں کی وہ ہے، جس کی تعبیر "قیومیت" کے لفظ سے کی جاتی ہے، (یعنے ساری مخلوقات کی) قیوم خالق کی ذات مبارک ہے، لیکن دونوں کے وجود کا موطن اور محل و مقام ایک نہیں ہے، خالق کے اسی فعل کو ابداع کہتے ہیں، ظاہر ہے کہ مخلوقات کے ساتھ خالق کی یہ ایسی نسبت ہے، جو سارے خارج اور خارجیات کو حاوی ہے اور سارے موجودات حق تعالیٰ سے یہی نسبت رکھتے ہیں باقی "قیومی نسبت" کا کیا مطلب ہے، اسی کا مفصل جواب گذشتہ اوراق میں دیا جا چکا ہے۔

دوسری نسبت جو خالق و مخلوق میں پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ تمام امکانی حقائق کو خالق ہی بناتا ہے اور ان کے ظلال کو وہی پیدا کرتا ہے، جس کا مطلب یہی ہے کہ وجود منبسط کو کسی خاص مظہر میں وہی ظاہر کرتا ہے (یعنے وجود منبسط کے کسی حصہ کو نباتات کا، کسی حصہ کو جمادات کا، کسی حصہ کو حیوانات کا مثلاً مظہر بناتا رہتا ہے، اور نفس کلیہ (جو وجود منبسط ہی کی دوسری تعبیر ہے) اطلاق کے مرتبہ سے ہٹا کر کسی خاص مخلوق کے قالب میں اس کو تنزل عطا فرماتا ہے) (اور یہ جو میں نے کہا کہ خالق مخلوق کو بنایا اور اس جعل کا عمل کرتا ہے، اس بنانے اور جعل سے احداث آنی مراد نہیں ہے، (یعنے امکانی حقائق کے کسی ظل کو وجود منبسط یا نفس کلیہ میں دفعۃً پیدا کرنا) جعل سے اس وقت یہ مقصود نہیں ہے، بلکہ ظلال میں بعد وجود منبسط میں ظلال کی پیدائش کے بعد جو تعلق پیدا ہو جاتا ہے) اس تعلق کو خالق قیوم مسلسل اپنی قیومی قوت سے جو باقی رکھتا ہے یا یوں کہو کہ ظلال کی پیدائش کے بعد) وجود منبسط اور امکانی حقائق میں جو ربط پیدا ہو جاتا ہے[1] اس رابطہ کو

---

[1] اس کا ذکر کہیں پہلے بھی آ چکا ہے کہ نجار (بڑھئی) جب کسی کرسی کو بناتا ہے تو پہلے کرسی کی صورت کا ایک خاکہ ذہن میں قائم کرتا ہے اور اسی ذہنی یا خیالی خاکے کے مطابق لکڑی کے کسی حصہ پر تراش و خراش کے عمل سے کسی صورت کو پیدا کرتا ہے، اس وقت نجار کے اس خاکے کی حیثیت امکانی حقائق کی ہے، اور خارج میں کرسی کی جو ہیئت لکڑی کے خاص حصہ پر طاری ہوئی اس کو ظل سمجھئے اب ظاہر ہے کہ لکڑی کے ساتھ کرسی کی خارجی ہیئت کا یہی تعلق نجار قائم کر دیتا ہے اور کرسی کی اسی خارجی صورت جسے ظلی صورت کہتے ہیں اس کے واسطے سے کرسی کے ذہنی خاکے کا بھی لکڑی کے اس خاص حصے سے تعلق پیدا ہو جاتا ہے، یعنے کہا جاتا ہے کہ نجار جس کرسی کو بنانا چاہتا تھا وہ بن گئی، الحاصل لکڑی کے اس خاص حصے سے کرسی کی خارجی صورت یعنی ظل کا یہی تعلق لکڑی سے قائم ہو جاتا ہے، اور کرسی کے ذہنی خاکے کا بھی اس سے جعلی تعلق پیدا ہو جاتا ہے، قیوم دونوں کی قیومیت کا کام انجام دیتا ہے ۱۲۔

قیوم کی قیومیت جو مسلسل باقی رکھتی ہے، بہر حال یہ کہو یا وہ کہو، بنانے اور جعل کے لفظ سے یہاں میری بھی استمراری حالت ہے، جو قیومیت کے اس کام کا نتیجہ ہے۔

خالق و مخلوق کے درمیان یہ نسبت جو پائی جاتی ہے، اگرچہ تمام مخلوقات کے لئے عام ہے لیکن وجود منبسط یا نفس کلیہ جس کا نام خارج رکھا گیا ہے، اس میں اور خالق قیوم میں یہ نسبت نہیں پائی جاتی (کیونکہ اس نسبت کا تعلق یا تو ان ظلال سے ہے، جس کا ظہور وجود منبسط کے مختلف حصوں میں ہوتا ہے یا ظلال کے ان حقائق سے ہے جو خالق کے علم میں پائے جاتے ہیں، اور وجود منبسط نہ یہ ہے نہ وہ ہے) بہر حال اس نسبت کا تعلق صرف خارجیات سے ہے، خود خارج سے نہیں ہے، اور یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے، بہر حال خالق قیوم کے اسی کام کو جس سے (ظلال اور امکانی حقائق کے درمیان یہ نسبت پیدا ہو جاتی ہے) خلق کہتے ہیں (یعنی وجود منبسط کے مختلف حصوں میں مختلف ظلال کو پیدا کرنا اور ظاہر کرنا اور ان کو باقی رکھنا) اسی کی تعبیر خلق کے لفظ سے کی جاتی ہے۔

پس معلوم ہوا کہ دنیا میں جتنی چیزیں موجود ہیں ان میں وجود منبسط کے ساتھ خالق تعالیٰ کو صرف ابداع کا تعلق ہے اسی لئے وہ یعنی وجود منبسط تو صرف مفطور ہے، اور وجود منبسط کے سوا یہاں جو کچھ بھی ہے یعنی ظلال جن کا ظہور وجود منبسط کے مختلف حصوں میں ہو رہا ہے، یہ مفطور بھی ہیں، اور مخلوق بھی، اگرچہ ظاہر نظر میں مفطور ہونا اور مخلوق ہونا دونوں ایک ہی بات معلوم ہوتی ہے لیکن صحیح تلاش و جستجو کے بعد یہ ثابت ہوتا ہے، کہ دونوں میں ضرور فرق ہے، مطلب یہ ہے کہ (وجود منبسط کے سوا یہاں جو چیزیں موجود ہیں) جنھیں خارجیات کہتے ہیں، ان کے ناپید و معدوم ہونے کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، خارج یعنی وجود منبسط ہی اگر سرے سے ناپید و معدوم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس کے ساتھ (سارے خارجیات جو اس کے مظاہر ہیں) وہ بھی معدوم و ناپید ہو جائیں گے۱؎ خارجیات کے معدوم ہونے کی ایک شکل تو یہ ہوئی اور دوسری شکل ان ہی کے ناپید ہونے کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ (وجود منبسط نہیں) بلکہ صرف ظل ناپید ہو جائے، آخر سونے والا خواب میں جن چیزوں کو دیکھتا ہے، ظاہر ہے کہ ان کے ناپید ہونے کی ایک شکل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ سرے سے خیالی عالم ہی ناپید ہو جائے۔ مثلاً سونے والا نیند سے بیدار ہو جائے کھلی ہوئی بات ہے کہ اس وقت خیال اور خیال کی پیدا کی ہوئی صورتیں دونوں ہی ناپید ہو جائیں گی اور دوسری صورت یہ ہے کہ خواب میں جو صورت نظر آ رہی تھی اس کو چھوڑ کر خیال، اسی قسم کی دوسری خیالی صورت کی طرف منتقل ہو جائے گویا مؤخر الذکر شکل

۱؎ معلوم ہو چکا ہے کہ وجود منبسط کی حیثیت مادے کی ہے۔ مادہ ہی اگر معدوم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ مادے کے سارے مظاہر ناپید ہو جائیں گے، ۱۲

میں وجود منبسط ایک ظہور سے منتقل ہو کر دوسرے ظہور کا رنگ اختیار کرتا ہے۔ ٹھیک سونے والے نیند میں جیسے
دیکھتے ہیں کہ ان کے سامنے ایک حادثے کے بعد دوسرا حادثہ اور دوسرے کے بعد تیسرا حادثہ پیش آ رہا
ہے، اور صورتوں کے بعد صورتیں ظاہر ہو رہی ہیں (خالق و مخلوق کے درمیان مذکورۂ بالا دو نسبتوں کے سوا)
تیسری نسبت یہ پائی جاتی ہے کہ (کائنات کی شکل میں) ظلال کا جو نظام یہاں قائم ہے اس نظام کو ایک
بہترین و کامل ترین نظام کی شکل میں باقی رکھنے اور چلاتے رہنے کے لئے خالق قیوم کی طرف سے جو کارروائیاں
عمل میں آتی ہیں، یعنے ظلال کے اقتضاؤں کو مکمل کرنے کے لئے جو باتیں بڑھائی جاتی ہیں، اور جن چیزوں سے
ان کی تکمیل میں مدد ملتی ہو، ان کو قوی کرنا اور ان کی مخالف اسباب کو کمزور کرنا یا سرے سے ان کو مٹا دینا،
(اسی طرح نقصان رساں امور) کے اسباب کو گھٹانا، اور جن چیزوں سے ان کے ازالہ میں مدد ملتی ہو،
ان کو بڑھانا، الغرض ان ہی گوناگوں کارروائیوں سے ایک جمیل و حسین متناسب و موزوں نظام کو پیدا کرنا یہی
تیسری نسبت ہے، جو خالق و مخلوق میں پائی جاتی ہے ٹھیک اس کی مثال ایسی سمجھو کہ کسی طویل و عریض فرش
پر رنگ ریز یا نقاش مختلف نقوش کو قائم کرنا چاہتا ہے، اس وقت وہ مختلف رنگوں سے کام لیتا ہے کبھی تو
وہ چھوٹی چھوٹی بوٹیاں بناتا ہے، اور کبھی کبھی بڑے بڑے نقوش کو نمایاں کرتا ہے، کبھی سیاہ رنگ ان نقوش
میں بھرتا ہے، کبھی سرخ، کبھی حد سے زیادہ سیاہ رنگ سے کسی چیز کو بناتا ہے، اور کسی جگہ صرف ہلکے سے
رنگ کو کافی سمجھتا ہے، کہیں ضرورت شوخ اور تیز لال رنگ کی محسوس کرتا ہے، کسی جگہ دھیمے رنگ
سے کام لیتا ہے، (اسی پر خالق قیوم کی اس تیسری نسبت کو قیاس کرو، جو اس میں اور اس کے مخلوقات
میں پائی جاتی ہے)۔

باقی نظام کائنات کے اس حسن و تناسب کا صحیح ادراک لوگوں کو جو نہیں ہو رہا ہے تو اس کی وجہ
یہ ہے کہ مجموعی طور پر کائنات اپنے تمام اجزا، اور طبقات کے ساتھ ہمارے سامنے نہیں ہے (ورنہ
سب کچھ اگر ہمارے سامنے ہوتا) تو وہی چیزیں جو بری اور بدصورت معلوم ہو رہی ہیں، ان کو ان چیزوں کے
ساتھ جوڑ کر جن میں حسن و کمال پایا جاتا ہے، ہم پاتے کہ دونوں کے باہمی اجتماع سے کتنا عجیب و غریب
حسن ہمارے سامنے جلوہ پرداز ہوا ہے، اور دونوں میں کتنا موزوں ترین تناسب پایا جاتا ہے، مخلوقات
میں خالق قیوم کی طرف سے یہ کاروبار جو جاری ہے) اسی تصرف کی اصطلاحی تعبیر "تدبیر" کے لفظ سے
کی جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہستی کی اس بساط کے حسن اور رونق کی قیومیت بھی اسی نسبت کا مال ہے
اس کاروبار کے سلسلے میں خالق قیوم کی عنایت کا پہلا تعلق کائنات کے شخص اکبر سے ہوتا ہے (یعنے
مجموعی حیثیت سے عالم کا ایک شخصی وجود ہے وہی پیش نظر ہوتا ہے، پھر تفصیلی طور پر اسی عنایت کا تعلق ہر ہر عالم مثلاً

ارواح، مثال اور عالم اجسام اور عالم اجسام کے مختلف طبقات بسائط و موالید سے ہوتا ہے، پھر ہر ہر نوع اور ہر ہر صنف اور ہر ہر قوم ہر ہر ملت ہر ہر شہر ہر ہر گھر اور خاندان بالآخر ہر ہر شخص سے اس کا تعلق قائم ہوتا ہے، (خالق و مخلوق کے درمیان) جو تھی نسبت جو پائی جاتی ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض موجودات کو حق تعالیٰ خود اپنی ذات کا عنوان یا نشان پتہ قرار دے دیتے ہیں، (ذات حق تک راہ نمائی و ہدایت کی راہ یہی نسبت ہوتی ہے اس تک رسائی حاصل کرنے کے راستے یہی ہیں، ان ہی کو "تجلیات" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ حق تعالیٰ کے اس تصرف کا نام تدلی[1] ہے۔

بہرحال ابداع و خلق و تدبیر و تدلی یہ چارگانہ کمالات ہیں جن میں ترتیب پائی جاتی ہے، اور ان میں ایک دوسرے پر مبنی ہے، جیسے صورۃ کا وجود مادے پر مبنی ہوتا ہے، اور ان کمالات میں سے بعض کمال دوسرے کمال کی راہ اسی طرح درست کرتا ہے، جیسے معد معدلہ کی راہ تیار کرتا ہے[2]

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی چیز کو اگر پہلے کمالات نے پیدا کر کے استواری بخشی ہو تو جس کمال کا درجہ ان کے بعد ہے، وہ ان پہلے کمالات کی بنیاد پر پیدا ہو جانے والی چیزوں کو ناپید کر دیتا ہے، ایسا نہیں ہوتا، البتہ بعد والا کمال اپنے سے پہلے کمالات کے آثار کو درست کر دیتا ہے، اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ خلق اور تدبیر کے کمال کی بنیاد پر (جہاں دوسرے مخلوقات پیدا ہوئے) وہیں شیاطین اور دجاجلہ و ابالسہ[3] بھی پیدا ہوئے، پھر تدلی والے کمال نے حضرات انبیاء علیہم السلام کو پیدا کیا، لیکن ظاہر ہے کہ پیغمبروں اور ہادیوں کی پیدائش کے بعد دنیا سے شیاطین یا ابالسہ و دجاجلہ کا خاتمہ نہیں ہو گیا، البتہ گمراہ کرنے اور لوگوں کو بھٹکانے کے جو ذرائع وہ اختیار کرتے تھے ان ذرائع کا ازالہ چوتھے کمال کے مظاہر سے ہوا، اضلال و اغواء کے سوراخ بند ہو گئے، در حقیقت اس باب کی یہ ایک بڑی طویل بحث ہے افضل المحققین

---

[1] قرآنی آیت "دنی فتدلی" سے یہ اصطلاح شاہ ولی اللہؒ نے بنائی ہے "تدلی" کے معنے جھکنے کے ہیں، گویا حق تعالیٰ اپنے بلند مقام سے بستی میں رہنے والے بندوں کی طرف جھکتے ہیں ۱۲ - [2] اس اصطلاح کی تشریح پہلے بھی کہیں گذری ہے، کسی چیز کی پیدائش کی صلاحیت جن چیزوں سے پیدا ہوتی ہے یہ ان ہی کو اس پیدا ہونے والی شئے کے معدات قرار دیتے ہیں جیسے انڈے کی صلاحیتیں بچے کی پیدائش کے معدات ہوتے ہیں ۱۲ - [3] دجاجلہ تو ظاہر ہے کہ دجال کے لفظ کی جمع ہے، اور ابالسہ ابلیس کے لفظ کی جمع ہے، قدرتی قوانین پر حاصل شدہ اقتدارات کو حق تعالیٰ سے بغاوت کا ذریعہ بنانا یہ دجالیت کی خصوصیت ہے، المسیح الدجال جس کی خبر مذاہب میں پائی جاتی ہے، وہ مُردوں کو زندہ کرنے یا حسب خواہش و ضرورت بارش برسانے اور مسافت کو قریب قریب صفر کے درجہ تک پہونچا دینے کی حد تک کی قدرتوں کا مالک بنا دیا جائے گا۔ لیکن اسی کو حق تعالیٰ سے انحراف و طغیانی کا ذریعہ بنا لئے گا موجودہ مغربی تمدن میں یہ خصوصیت بہت نمایاں ہے، اسی طرح خدا کے قانون کو غلط ٹھیراتے ہوئے اپنے نقل کی تقسیم ابلیس کی سب سے بڑی خصوصیت ہے، آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کرتے ہوئے اس نے اس خصوصیت کا اظہار کیا تھا کہ خدا کا حکم ہی غلط تھا میرا فعل تو فطری اقتضاء کے مطابق تھا، شائد اس کا زور بھی جتنا اس زمانہ میں ہوا ہے اس سے پہلے کبھی نہیں ہوا ۱۲ مترجم۔

(شاہ ولی اللہ) نے اس کی تفصیل جیسی کہ چاہیئے کی ہے اور شاید اس سے زیادہ سیر حاصل بحث اس مسئلہ کے متعلق ممکن بھی نہیں، وہی اس مسئلہ کی ایسی تشریح و تفصیل کے حقدار بھی ہیں، خدا نے ان باتوں کے لئے ان کو اپنے اقران و معاصرین اور ہم جنسوں کے درمیان چن لیا تھا جو اس مسئلہ کی تفصیلی آگاہی کا شوق رکھتے ہوں ان کو چاہیئے کہ ان کی (یعنے افضل المحققین) کی کتابوں، اور ان کے ہم چشموں کی کتابوں کی طرف رجوع کریں، موازنہ کے بعد ان پر ظاہر ہو گا کہ (شاہ ولی اللہ) کو ان کے اقران کے درمیان کس قسم کی خصوصیت سے سرفراز فرمایا گیا ہے۔

عبقہ (۲۷)

ہم فرض کرتے ہیں کہ ایک حکیم (سائنٹسٹ) سائنسدان ہے، ایسا حکیم کہ جس صنعت میں اسے مہارت حاصل ہے، اس صنعت کا کوئی ماہر اس حکیم سے پہلے نہیں گذرا ہے اور اس صنعت میں جن آلات سے کام لیا جاتا ہے، یہ آلات بھی اس حکیم سے پہلے نہیں پائے جاتے تھے، اب اسی حکیم کے متعلق یہ فرض کرد کہ خود اپنے ذاتی سوچ بچار غور و فکر سے اس نے چند آہنی اوزار تیار کئے، اور دل میں اس نے طے کیا کہ لوہے سے ایسی چیزیں بناؤں گا جن کی شکل تو ایسی ہو گی، اور لوازم ان کے ایسے ہوں گے، آثار ان کے یہ ہوں گے، اور مقصد ان کے بنانے کا یہ ہو گا، مادہ ان کا فلاں چیز ہو گی، اور صورت اس کی فلاں طرح کی ہو گی، ان میں سے فلاں کا نام تلوار ہو گا، اور فلاں کا نیزہ، اسی طرح (لوہے اور لکڑی) سے ایک چیز بناؤں گا جس کا نام تخت ہو گا، بہرحال ان باتوں کو طے کر کے اب وہ لوہے کا ایک ٹکڑا لیتا ہے اور اپنی سوچی ہوئی تجویز ول کے مطابق اس ٹکڑے پر عمل کرتا ہے، یا لکڑی کا ایک حصہ لیتا ہے، اور اس کے ساتھ کاروائی شروع کر دیتا ہے الغرض اپنے سلیقہ اور ملکہ کی راہ نمائی میں وہ کام کرتا رہتا ہے، تا ایں کہ جن جن چیزوں کے بنانے کا اس نے ارادہ کیا تھا وہ واقعی بن کر تیار ہو گئیں جو تجویزیں اس نے فرض کی تھیں انھوں نے واقعہ کا قالب اختیار کر لیا، الغرض جن آثار و لوازم مقاصد و غایات پر اب تک پردے پڑے ہوئے تھے اس کی عملی جد و جہد نے ان سے ان پردوں کو اٹھا دیا، اور اس کی ساری سوچی ہوئی تجویزیں منصہ شہود پر جلوہ گر ہو گئیں گویا (ایجادات و انکشافات کی دلہنیں اور کنواریاں اس حکیم کے نہاں خانہ دل میں جو مستور تھیں، ان کے چہروں سے نقاب ہٹ گئی، مذکورہ بالا مثال کو سامنے رکھتے ہوئے سوچو! کہ اس تلوار کی ماہیت کو لوہے سے تو یہ نسبت ہو گی کہ اپنے پائے جانے میں وہ خود بھی اور اس کے جو آثار (کاٹ کرنے چمکنے وغیرہ کے) اب تک صرف قوت و استعداد کے گڑھے میں دبے ہوئے تھے، وہ بھی اپنے ظہور میں اس لوہے کے محتاج ہیں، بہرحال تلوار کے ان آثار و لوازم کے متعلق

میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ تلوار کی ماہیت کے لئے بذاتِ خود ان آثار و لوازم کا صرف ثبوت اس کا محتاج نہیں ہے کہ لوہے کے قالب میں تلوار جلوہ گر ہو، اسی طرح جن خصوصیتوں کی وجہ سے تلوار نیزے اور چھری سے ممتاز ہوتی ہے اور الگ چیز سمجھی جاتی ہے، اس امتیاز کے لئے بھی اس کی ضرورت نہیں کہ تلوار کی ماہیت کا لوہے سے تعلق ہو، بلکہ گویا یہ سمجھنا چاہیئے کہ تلوار لوہے کے قالب کو اختیار کر کے جب موجود ہوتی ہے، اور پائی جاتی ہے تو اس کے وجود کے اس مرتبہ کا (ان آثار و لوازم) کے ثبوت کے مرتبہ سے قریب قریب وہی تعلق ہوتا ہے جو کسی حکایت کو محکی عنہ سے ہوتا ہے[1]۔ اسی لئے تو اس تلوار کی زیادہ تعریف کی جاتی ہے جو مرتبہ ثبوت کے اقتضاؤں کے مطابق بن کر تیار ہوتی ہے (یعنے بنانے والے نے جن خصوصیتوں کو اپنے دل میں تلوار کے لئے ثابت کیا تھا ان ہی خصوصیتوں کا ظہور تلوار کے موجود ہونے کے بعد جب ہوتا ہے تو اس تلوار کی تعریف کی جاتی ہے) اور جب ان کے مطابق نہیں اترتی تو ایسی تلوار اچھی نہیں سمجھی جاتی، او یہ ظاہر بات ہے کہ مرتبہ ثبوت کے اقتضاؤں کے مطابق مصنوعات کا موجود کرنا اس کا تعلق بنانے والے کے حسن سلیقہ اور مہارت پر موقوف ہے خلاصہ یہ ہے کہ موجود ہونے کا جو مرتبہ (ان مصنوعات) کا ہوتا ہے۔

اس مرتبہ کے متعلق یہ ماننا ناگزیر ہے کہ اس کا تعلق (مرتبہ ثبوت سے) وہی ہوتا ہے، جو کسی شے کو اپنے نمونہ سے ہوتا ہے جس کی مطابقت اور عدم مطابقت پر اس شے کی تعریف یا مذمت مبنی ہوتی ہے، اگر یہ بات نہ ہوتی تو آخر اس قسم کے مصنوعات جیسے تلوار ہی ہے، اس کی تعریف اور مذمت کے معنی ہی کیا ہو سکتے ہیں اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ان مصنوعات کا صحیح طور پر تیار ہونا اور بننا بنانے والوں کے حسن سلیقہ اور مہارت پر موقوف ہے، یہ بھی ایک لغو بات ہو جائے گی۔

(خیر گفتگو اس تلوار کے متعلق ہو رہی تھی جو لوہے کے قالب میں جلوہ گر ہو کر موجود ہوتی ہے، کہ اس کو لوہے سے بھی نسبت ہوتی ہے، نیز اسی تلوار کو خود حکیم کے ذہن سے بھی ایک نسبت ہو گی، یعنے تلوار کی جو صورت تھی حکیم کے ذہن پر تلوار کے انکشاف کا ذریعہ یہی صورت بنی، اسی طرح تلوار کی ماہیت کو اس کی اس صورت سے بھی ایک نسبت ہو گی، یعنے تلوار کی ماہیت دوسری چیزوں (مثلاً چھری نیزے وغیرہ سے) ممتاز جو ہوئی، تو

---

[1] زید کھڑا ہوا تھا، اس کو کھڑا ہوا دیکھ کر کہنے والے نے کہا کہ زید کھڑا ہے، تو کہنے والے کے اس قول کا نام حکایت ہے، یعنے ایک واقعہ کی وہ خبر دے رہا ہے، یعنے اس واقعہ کی حکایت کر رہا ہے، اور زید کے کھڑے ہونے کا واقعہ اسی کو محکی عنہ کہتے ہیں یعنی اسی واقعہ کی حکایت کی گئی اور اس کی خبر دی گئی، اسی طرح تلوار جب بن کر تیار ہو جاتی ہے یعنے وجود کا قالب اختیار کر لیتی ہے تو گویا بنانے والے کے دل میں تلوار کی جو صورت سوچی ہوئی تھی اور جن جن خصوصیتوں کے پیدا کرنے کا تلوار میں اس نے ارادہ کیا تھا اسی کی حکایت الدانقل بابزیں پائی جانے والی تلوار کر رہی ہے، پس تلوار کے وجود کا مرتبہ گویا حکایت کا مرتبہ ہوا، اور ثبوت کا مرتبہ محکی عنہ کا ہے ۱۲ - مترجم -

ایسی صورت کی وجہ سے ممتاز ہوئی، بہرحال اپنے اس امتیاز میں بھی ماہیت اسی صورت کی محتاج ہوتی ہے، اور جن خاص آثار کا تعلق تلوار سے ہے (یعنے چھری اور نیزے میں وہ آثار اور وہ خصوصیتیں نہیں پائی جاتیں) ان آثار کا تعلق بھی تلوار کی ماہیت سے اسی صورت کی راہ سے پیدا ہوتا ہے جس کے معنی یہی ہوئے کہ تلوار خود تلوار ہونے میں یعنے خود اس کے لئے دوسری چیز جو ثابت نہیں ہوتی بلکہ خود اسی کے لئے اس کی ذات کا ثبوت اس ثبوت میں بھی وہ اپنی ایسی صورت کی محتاج ہوتی ہے۔

ماہیت کے لئے خود اس کی اپنی ذات کو ثابت کرنے کے لئے جیسے اس صورت کی احتیاج ہوتی ہے اسی طرح بلکہ اسی احتیاج سے سمجھنا چاہئے کہ صورت کی طرف ماہیت اپنے لوازم کے ثبوت میں بھی محتاج ہوتی ہے۔

اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ (مثلاً تلوار کی ماہیت کی) صورت کوئی ایسی چیز ہوتی جو بذات خود قائم ہوا اور اپنی ذات کا اسے علم بھی ہو تو یہ ماننا پڑے گا کہ اس صورت کو اپنی ذات کا جو علم حاصل ہے، اسی علم کے ضمن میں اپنی ماہیت کا علم بھی اس کو حاصل ہوگا، یعنے صورت اپنی ذات کو جو جانے گی یہی اپنی ذات کا جاننا اس ماہیت کا جاننا بھی ہوگا۔ اور تلوار کی ماہیت کا نیزے یا چھری کی ماہیت سے ممتاز ہونے کی وجہ چونکہ یہی صورت تھی اس لئے سمجھنا چاہئے کہ ماہیت کے اس ضمنی علم کا مطلب یہ ہوگا کہ اپنے اغیار سے ماہیت کو اسی صورت کی وجہ سے جو امتیاز حاصل ہے اسی امتیاز کا علم صورت کو حاصل ہوا" اور اس بات کا علم حاصل ہوا کہ ماہیت کو اپنے لوازم سے تعلق بھی اسی صورت کی راہ سے پیدا ہوتا ہے۔

بہرحال صورت کی طرف تو تلوار کی ماہیت اپنے ثبوت میں محتاج ہوتی ہے، جیسے اپنے پائے جانے اور موجود ہونے میں وہ لوہے کی محتاج ہے، (ان تمام مباحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ بنانے سے پہلے حکیم کو تلوار کا جو علم حاصل ہوتا ہے) تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ حکیم کے علم کا براہ راست جس چیز سے تعلق پیدا ہوتا ہے یعنی جو چیز اس کی بالذات معلوم ہوتی ہے درحقیقت حکیم سے وہی بذات خود وہ صادر بھی ہوتی ہے اور جن آثار اور خصوصیتوں کا اس صورت سے تعلق پیدا ہوتا ہے یہ بات بھی حکیم ہی سے صادر ہوتی ہے مگر بالذات نہیں بلکہ بالعرض صورت کے واسطے سے اس صدور کا تعلق حکیم سے قائم ہے، لیکن حکیم سے صورت اور صورت کے (آثار کے صدور کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ احکام و آثار کے لحاظ سے (باوجود صادر ہونے کے) بالفعل کسی قسم کا امتیاز صادر و مصدر میں نہیں ہوتا (یعنے جو چیز صادر ہوئی اور جس سے صادر ہوئی دونوں میں کسی قسم کا بالفعل امتیاز اس مرتبہ میں نہیں ہوتا) البتہ صرف ممتاز ہونے کی صلاحیت اور قوت پائی جاتی ہے، گویا صادر ہونے کی یہ کیفیت ایک مقدس کیفیت ہے، جسے ہم مادی چیزوں پر قیاس نہیں کر سکتے (یعنی مادی اشیاء سے

جو چیز صادر اور پیدا ہوتی ہے ان میں صدور کی مذکورہ بالا کیفیت کو نہ تلاش کرنا چاہیے) اس قسم کا علم جس میں معلوم کے ثبوت کا مبدء اور وجہ بھی علم ہی ہو، اصطلاحی طور پر ہم نے اس علم کا نام علم فعلی رکھا ہے، اگرچہ دوسروں نے علم فعلی کو ایسے معنی میں استعمال کیا ہے جو ہمارے مقرر کردہ اصطلاحی معنے کو بھی حاوی ہے اور[1] ایسا علم جو معلوم کے ثبوت کا مبدء نہ ہو لیکن معلوم کا نہ جو دجس علم پر موقوف و مبنی ہو اس کو بھی وہ علم فعلی کہتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ اپنی اپنی اصطلاح ہے، اور اصطلاح میں کش مکش کرنا فضول بات ہے،

عینیہ (۲۸)

ایسا معلوم جو صرف اختراعی اور خود تراشیدہ ہو (یعنے خارج سے اس معلوم کو حاصل نہ کیا گیا ہو بلکہ بذات خود عالم کے علم کا تعلق اس سے پیدا ہوا ہو) تو جاننا چاہیے کہ اس قسم کے معلومات کی کنہ اور حقیقت و ذات اس مفہوم کے سوا جو اس سے سمجھا جاتا ہے، اور کچھ نہیں ہوتی کیونکہ ایسی حقیقت جو واقع میں پائی جاتی ہو، وہ ان کو ثابت نہیں ہوتی، (ہاں اگر ان کی کوئی ایسی حقیقت ہوتی) تو اس وقت بلاشبہ اسی حقیقت کو سامنے

---

[1] میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اور میری اصطلاح اور دوسروں کی اصطلاح میں جو فرق ہے اس کو مثال سے یوں بھی سمجھ سکتے ہو مثلاً فرض کرو کہ ایک مہندس (انجینیر) کسی مکان کا تصور کرتا ہے، اور اپنے تصور کے مطابق اس مکان کو بنا بھی لیتا ہے، تو دوسرے لوگ مہندس کے اس تصور کو جو تعمیر سے پہلے اس نئے مکان کا قائم کیا تھا، علم فعلی کہہ دیں گے، لیکن میرے نزدیک مہندس کا یہ تصور علم فعلی نہیں ہے، کیونکہ کائنات (جس کا ایک جزو وہ مکان بھی ہے) اس کا ثبوت تو ازلی ہے اور مہندس کا علم حادث ونو پیدا ہے ظاہر ہے کہ حادث علم ایسے ثبوت کے اعتبار کا جو ازلی ہو مبدء و سبب کیسے بن سکتا ہے۔ آخر سوچنے کی بات ہے کہ ممکنات کے جس علم کو لوگ فعلی کہتے ہیں یعنی شے کے موجود ہونے سے پہلے شے کا جو علم عالم میں پایا جاتا ہے لوگ اس کو فعلی علم اس شے کا جو کہتے ہیں، یہ فعلی علم بہرحال اپنے کسی پیشرو علم کا تابع ہوا کرتا ہے گویا دہی علم امام ہوتا ہے، اور ممکنات کا علم ان کا تابع ہوتا ہے، مثلاً ایک سے سو تک کے عدد کا اگر کوئی تصور کرے، تو اس تصور کرنے والے کے لئے یہ ناممکن ہے کہ کسی طاق عدد کو جفت یا جفت عدد کو طاق بنا دے، اسی طرح اس کے بس کی بات نہیں کہ ۳ کے عدد کو ۲ سے پہلے کر دے، بہرحال کسی عدد کا جفت ہونا اور کسی کا طاق ہونا یا تین کا چار سے پہلے ہونا، یہ باتیں عدد کے اس تصور کرنے والے سے پہلے ثابت شدہ ہیں بلکہ اس تصور کرنے والے کے علم کی امامت و پیش روی کا کام بھی یہی باتیں انجام دیتی ہیں یعنے اس تصور کرنے والے کا یہ تصور ان ہی ثابت شدہ حقائق کا تابع ہوتا ہے۔ اسی لئے ان کو اس تصور کرنے والے کے علم کا امام کہتے ہیں۔

لیکن بجائے اس کے اگر تمام اعداد کی ماہیتوں کو واحد یعنے ایک کے عدد کو پیش نظر رکھ کر سوچا جائے تو ظاہر ہے کہ ہر ہر عدد کی ماہیت کا مقام اور مرتبہ اسی واحد (ایک) ہی کی وجہ سے متعین ہوگا، اور ہر عدد کی ماہیت اپنے غیر سے ممتاز اسی واحد ہی کی وجہ ہوگی مثلاً تین کے عدد کو چار کے عدد پر جو تقدم حاصل ہے تو ظاہر ہے کہ واحد ہی کا یہ اقتضاء ہے کیونکہ اسی ایک دواحد سے تو چار کی تعمیر و تقویم ہوئی ہے، یعنے تین کی تعمیر و تقویم کے بعد چار کی تعمیر کا کام ایک نے انجام دیا پس معلوم ہوا کہ اعداد کی ماہیتوں کے ثبوت کا مبدء اور سبب واحد ہی ہے، یعنے اسی کے دہرانے سے سب بنتے چلے گئے ہیں، اب اگر فرض کیا جائے کہ واحد کے اس عدد کو خود اپنی ذات کا علم حاصل ہے یعنے اپنی ذات کا بھی وہ خود عالم ہے، اور اس کے دہرانے سے جو عددی مراتب (دو، تین، چار) پیدا ہوتے ہیں ان کو بھی اسی علم کے ضمن میں یعنے اپنی ذات کے علم کے ضمن میں وہ جانتا ہے تو ان عددی (بقیہ حاشیہ بر صفحہ گذشتہ)

رکھ کر قرار دیا جا سکتا تھا کہ فلاں فلاں چیز اس حقیقت کے رو سے اس معلوم کے ساتھ ذاتی ہونے کا تعلق رکھتی ہیں، اور فلاں فلاں چیزیں عرضی ہونے کا، یعنے فلاں امور ذات ہیں داخل ہیں، اور فلاں اس کی ذات سے خارج ہیں۔

بہر حال اس قسم کے اختراعی و خود تراشیدہ معلومات کے لئے ذاتیات ان ہی باتوں کو قرار دیا جاتا ہے، جن کے متعلق اس معلوم کی صورت یہ چاہتی ہے کہ ان کو اس کی ذات میں داخل سمجھا جائے۔ اسی طرح یہی صورت جن چیزوں کے متعلق یہ چاہے گی کہ اس کی ذات میں وہ داخل نہیں ہیں، بلکہ عارض ہونے کے یا لوازم میں سے ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں ان کو اس معلوم کے عوارض میں شمار کیا جائے گا۔"

الحاصل ان اختراعی معلومات کے متعلق عالم کے ذہن میں جو صورت پائی جاتی ہے اس کی دو حیثیت ہوتی ہے یعنی ایک حیثیت تو اسی صورت کی یہ ہے کہ شخصی ذہن میں اس کا جو قیام ہے، اس کی وجہ سے ایک ایسا جزئی اصلی وجود جو اس صورت کو حاصل ہو جاتا ہے، جو عالم کے ذہن کے ساتھ قائم ہے، اور اس عالم کے ذہنی عوارض میں جکڑا ہوا ہے اس وجود سے قطع نظر کر کے صرف صورت ہونے کے نقطۂ نظر سے اس کو دیکھا جائے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ اختراعی معلوم ایک کلی مبہم شے ہونے کی نوعیت اختیار کرے گا، اور اس کا وجود اصلی نہیں بلکہ ظلی وجود ہو کر رہ جائے گا، جس کا تعلق صرف لحاظ اور توجہ کے طرف و موطن سے ہوگا، یعنے اس کے تحقق اور وقوع کا محل آدمی کا صرف لحاظ اور اعتبار ہوگا اسی اعتبار سے اس صورت کو معلوم کہا جاتا ہے، اور یہی اس کی پہلی حیثیت ہے لیکن اسی معلوم کو جب اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ سوچنے والے کے وہی ذہن جو واقع میں موجود ہے، اسی ذہن کی ایک واقعی صفت یہ صورت بن گئی ہے اور اس پہلو سے وہ خود بھی ایک اصلی جزئی وجود کی مالک ہو گئی ہے جس کا محل وقوع و ظرف وجود، ذہن کا مرتبہ لحاظ و اعتبار نہیں بلکہ خود ذہن ہے، اس حیثیت سے یہی معلوم صورت ہے، درحقیقت یہی صورت اس معلوم کے انتزاع و اعتبار کا منشاء ہوتی ہے، جو ایک حیثیت سے بجنسہٖ ذہنی صورت ہے۔

بہر حال یہ صورت جو اپنی ذات کی دو حیثیتوں سے قیوم ہے (ایک جزئی صورت ہونے کی

(بقیہ حاشیہ از صفحہ گذشتہ) ماہیات کا علم میری اصطلاح کے مطابق بلاشبہ اب علم فعلی ہوگا ۱۲ مصنف۔ ؎ عبقہ ۲۸ اور اس سے پیشتر عبقہ ۲۷ میں بھی اور آگے کے عبقات میں مصنف نے درحقیقت حق تعالیٰ کے علم اس بحث کو چھیڑا ہے جو مخلوقات کی پیدائش سے پیشتر واجب تعالیٰ کو حاصل تھا، تمہیدی طور پر مشائی حکماء اور متکلمین کے اصطلاحات کو اختیار کر کے بعض باتیں مصنف نے بیان کی ہیں ممکن ہے جن لوگوں نے ان مباحث کا مطالعہ نہیں کیا ہے ان کے لئے بعض اصطلاحات ان عبقات کے ناقابل فہم بن جائیں، بہر حال صورت سے مراد ان لوگوں کی یہ ہوتی ہے کہ جس سے شئے معلوم عالم کے نزدیک اپنے اغیار سے ممتاز ہوتی ہے اس بنیاد پر صورت صرف ان ہی چیزوں کی نہیں ہوتی جو دیکھی جاتی ہیں، بلکہ جو چیز سنی جاتی ہیں سونگھی جاتی ہیں چکھی جاتی ہیں، چھوئی جاتی ہیں سب ہی کی صورتیں ان کے
(بقیہ سلسلہ برصفحہ آئندہ)

حیثیت سے اور ایک معلوم ہونے کی حیثیت سے، لیکن (صورت اور معلوم) کے ظرفِ وجود اور محلِ وقوع میں جو فرق ہے، ایک کا موطن اور محلِ وقوع خود ذہن ہے، اور دوسرے کا محلِ وقوع و موطن ذہن کا لحاظ ہے، اس لئے گویا سمجھنا چاہئے کہ دونوں میں وہی نسبت ہوئی جو فاطر و مفطور میں پائی جاتی ہے یعنے فاطر کے وجود کا موطن اور ہوتا ہے اور مفطور کا اور، اسی طرح یہاں بھی صورت اور معلوم دونوں کے وقوع کا محل و مقام چونکہ الگ الگ ہے اس لئے دونوں کی باہمی نسبت کی تعبیر ابداع سے کرنا چاہئے (یعنے فاطر و مفطور کے درمیان والی نسبت کو جیسے ابداع کہتے ہیں اس کو بھی ابداع کہنا چاہئے) اور صورت گویا اس موقع پر فاطر ہونے کی اور معلوم مفطور ہونے کی حیثیت رکھیں گے[1]، (صورت اور معلوم باوجودیکہ ایک ہی چیز ہیں لیکن موطن کے اختلاف ہی کا یہ اثر ہے، کہ معلوم کے اندر جو ابہام اور اطلاق پایا جاتا ہے، نہ یہ ابہام و اطلاق ہی معلوم سے متصل ہو کر صورت تک پہونچتا ہے، اور کلی ہونے کی جو صفت معلوم کو ثابت ہو رہی ہے اس میں اور صورت کی صفت جزئی ہونے کی جو ہے دونوں میں کسی قسم کی منافات پیدا ہوتی ہے، یا ان میں سے ایک کا ابہام و اطلاق دوسرے کے تحصل و تعین کے منافی ہے۔

(اب اس کے بعد یہ سمجھو) کہ معلوم ہونے کا مرتبہ جو صورت کا ہے، اس معلوم میں خصوصیتوں[2] کا اضافہ کر کے اس کو مختلف نوعوں کی شکل میں اور نوعوں میں خصوصیتوں کا اضافہ کر کے اصناف میں اور اصناف میں مختلف قسم کے صفات کو بڑھا بڑھا کر ایسے افراد اور اشخاص کی شکل میں لے آیا جائے جن کی نہ حد ہو نہ شمار میری مراد اشخاص و افراد سے یہ نہیں ہے کہ ان خصوصیتوں کے اضافہ سے وہ جزئی بن جائیں گے، کیونکہ (معلوم تو کلی ہے خصوصیات کے اضافہ سے اس کلیت کا ازالہ نہ ہوگا) البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایسی کلی بن جائے جو فردِ واحد میں منحصر ہو، یہاں بھی میرا مقصود ہے۔

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) عالم کے ذہن میں ان لوگوں کے خیال کے مطابق حاصل ہوتی ہیں، ذہن میں کسی چیز کی صورت جب حاصل ہوجاتی ہے تو ایک حیثیت ان کی یہ ہوتی ہے کہ جیسے آدمی کے بہت سے باطنی صفات مثلاً شجاعت، محبت ذہن انسانی کے واقعی صفات ہیں، اسی طرح یہ علمی صورتیں بھی ذہن کے واقعی صفات بن جاتی ہیں، اور اس حیثیت سے کہ وہ معلوم ہے ایسی حالت میں بجائے خارجی صفات کے لحاظی موجودات کے ذیل میں اس کو شمار کرتے ہیں ۱۲۔ [1] بظاہر مصنف کا یہ فیصلہ کچھ مبہم اور غیر مفہوم سا ہے اس لئے کہ ابداعی نسبت میں مبدع یعنے فاطر مبدع کا یعنے مفطور کا خالق ہوتا ہے لیکن صورت علمیہ کا اس مفہوم سے ظاہر ہے کہ تعلق نہیں ہے، محض اتنی بات کہ ان دونوں میں سے ایک کا وجود لحاظی ہے اور دوسرے کا غیر لحاظی اس سے موطن موجود کا اختلاف تو ثابت ہوتا ہے لیکن صرف اختلاف موطن کی وجہ سے ایک چیز دوسری چیز کی خالق بن جائے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ۱۲ مترجم۔ [2] کلی مثلاً حیوان میں ناطق کی صفت کا جب اضافہ کیا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کلی کو یہ اضافہ دو قسموں میں بانٹ دے گا یعنے حیوان کی ایک قسم ناطق ہوئی دوسری غیر ناطق اسی لئے فصل کو جنس کے لحاظ سے مقسم کہتے ہیں، پھر ناطق کے اضافہ کی وجہ سے حیوان ناطق یعنے انسان جو ایک نوع ہے بن جاتا ہے اسلئے نوع کے لحاظ سے فصل کو مقوم کہتے ہیں، یعنی نوع کا قوام اسی فصل کے اضافہ سے تیار ہوتا ہے۔

بہر حال جنس میں خصوصیت یعنے فصل کے اضافہ سے نوع بنتی ہے پھر نوع مثلاً انسان اس میں خصوصیت کا اضافہ کر کے کہتے ہیں کہ جنسی انسان، غیر جنسی انسان، تو انسان کی یہ دو قسمیں جو حاصل ہوئیں انھیں کو نوع کی صنف کہتے ہیں، پھر صنف میں خصوصیت کا اضافہ کر کے جو چیز حاصل ہوتی ہے اسی کو شخص اور جزئی کہتے ہیں ۱۲۔

بہر حال باوجود ان صفات کے اضافہ کے معلوم پھر بھی کلی ہی باقی رہے گا۔ خواہ ایسی ہی کلی جو کسی فرد واحد میں منحصر ہو، جزئی نہ بن جائے گا، نہ ایسی جزئی جو خارج میں پائی جاتی ہے جیسے جزئیات عینیہ میں شمار کرتے ہیں (اور نہ ایسی جزئی جو عالم خیال میں جزئی ہو، جیسے جزئیات خیالیہ میں شمار کرتے ہیں، اور نہ ایسی جزئی جو وہم میں جزئی ہو، جیسے جزئیات وہمیہ میں شمار کرتے ہیں اور نہ ایسی جزئی جو عقل کے ظرف میں جزئی ہو، جیسے جزئیات عقلیہ میں شمار کرتے ہیں بلکہ جس قسم کی جزئیت تخصیص کے اس عمل سے اس کلی معلوم میں پیدا ہوگی اس کا نام "جزئیت لحاظیہ" رکھا جا سکتا ہے۔

'الحاصل اس معلوم کلی' کے ساتھ تخصیص کے اس عمل کو یوں ہی جاری کر کے اس کو "جزئیت لحاظیہ" کے درجہ تک جب پہونچا دیا جائے گا، تو اب یہاں ایک لحاظی عالم ثابت ہوگا، ایسا لحاظی عالم جو بالکل اس خیالی عالم کے مطابق ہوگا۔ جو خیال میں موجود ہے، (اور اس اختراعی معلوم) کی علمی صورت اپنے وجود کے اعتبار سے اس لحاظی عالم کی قیوم ہوگی، یعنے دونوں میں ابداعی نسبت ہوگی، اور یہی علمی صورت اپنے ظلی وجود سے اس لحاظی عالم (کی قیومیت کا نہیں بلکہ) تقویم کا کام کرے گی، کیونکہ اس لحاظی عالم کی تقویم کا کام درحقیقت "معلوم" کرتا ہے اور "معلوم" کے متعلق معلوم ہو چکا کہ وہ بجنسہ وہی علمی صورت ہے بشرطیکہ ظلی موجود ہونے کی حیثیت سے اس کا تصور کیا جائے۔

اگرچہ حق یہی ہے کہ صورت کی طرف اس "لحاظی عالم" کی تقویم کو منسوب کرنا ایک قسم کی مسالحت اور درگذر ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے، کیونکہ درحقیقت تقویم کا تعلق صورت سے نہیں بلکہ "معلوم" سے ہے اور "معلوم" کے متعلق گذر چکا کہ صورت علمیہ سے تو وہ ابداعی طور پر صادر ہوا ہے، جس کے معنی یہی ہوئے کہ صورت علمیہ کی حیثیت فاطر کی ہے اور معلوم کی مفطور کی، کھلی ہوئی بات ہے کہ مفطور کا حکم فاطر کی طرف کیسے منتقل ہو کر پہونچ سکتا ہے۔

(ان مباحث کے بعد اب میں یہ اصطلاحیں مقرر کرتا ہوں یعنی) معلوم جو درحقیقت بجنسہ وہی اختراعی صورت علمیہ ہے، اسی معلوم کو بایں اعتبار کہ اس کا محل وقوع اور موطن لحاظ ہے، یا یہ کہ اس صورت علمیہ سے اس معلوم کا صدور اسی طرح ہوا ہے جیسے مفطور کا صدور فاطر سے بطور ابداع ہوتا ہے، اس اعتبار سے کہو یا اس اعتبار سے بہر حال اس نقطہ نظر سے اس "معلوم" کا اصطلاحی نام ہم "واحد عقلی" رکھتے ہیں، اور اس "معلوم" کے ساتھ خصوصیتوں کا اضافہ کر کر کے جنس، نوع، صنف، اور اشخاص کے بنانے کا جو کام کیا گیا تھا اور تخصیص کے اس عمل سے جو ایک

ؔ اپنے خیال میں جن صورتوں کو پیدا کر کے اپنی توجہ و التفات کی مدد سے اس کو تھامے رہتے ہیں، تھامنے کی اس کیفیت کی تعبیر قیومیت سے کی جاتی ہے، لیکن ناطق کے اضافہ سے انسان جو حیوان کی ایک نوع ہے، اس کی حقیقت یا اس کا قوام جو تیار ہو جاتا ہے ناطق یعنی فصل کے اس عمل کی تعبیر مثلاً انسان کے لحاظ سے تقویم سے کرتے ہیں قیومیت اور تقویم میں یہی فرق ہے ۱۲ ۔

لحاظی عالم حاصل ہوا تھا اس کا نام ہم "عالم عقلی" رکھتے ہیں۔

عبقہ (۲۹)

مذکورۂ بالا اصطلاح کی بنیاد پر "واحد عقلی" سے مراد "لحاظی معلوم" کی اجمالی حالت ہے اور اسی "لحاظی معلوم" میں خصوصیتوں کا اضافہ کرکے جن کثرتوں کو پیدا کیا گیا تھا، اسی کا نام مصنف نے "عالم عقلی" رکھا تھا، ان دونوں اصطلاحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس عبقہ کو پڑھنا چاہئے نیز اس عبقہ کو صحیح طور پر وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جنھیں منطق کی اصطلاحیں معلوم ہیں اگرچہ حاشیہ میں بعض چیزوں کی تشریح بھی کردی گئی ہے۔ مترجم۔

اختراعی علم میں جو علمی صورت عالم کے ذہن میں حاصل ہوتی ہے، اس کے متعلق بتایا جاچکا کہ "معلوم" کا جو لحاظی مرتبہ اسی صورت کے متعلق پیدا ہوتا ہے اس کے انکشاف کا مبدء اور سبب یہی علمی صورت ہے، اب یہ سمجھو کہ جیسے اس معلوم کے انکشاف کا مبدء یہ علمی صورت ہے، اسی طرح وہ سارے خصوصی امور جو اسی "معلوم" کے ساتھ خصوصیتوں کے اضافہ سے پیدا ہوتے تھے، ان امور کے انکشاف کا مبدء اور سبب بھی اسی صورت علمیہ کو اگر فرض کیا جائے۔ یعنی مانا جائے کہ ان خصوصی امور کا انکشاف بھی عالم پر اسی صورت علمیہ سے ہو رہا ہو تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ سارا "عقلی عالم" جو ان ہی خصوصی امور کی اصطلاحی تعبیر ہے اس "عقلی عالم" کے لئے یہی صورت علمیہ اپنے لحاظی وجود کے اعتبار سے جنس ہونے کی بھی حیثیت رکھے گی، اور فصل ہونے کی بھی نیز افراد کے ساتھ اسی کو نوع ہونے کی بھی نسبت ہوگی اور جو اجناس اس سلسلہ میں پیدا ہوں گے، ان کی مقسم (یعنے انواع کی شکل میں تقسیم کرنے والی بھی) یہی صورت علمیہ ہوگی اور جو انواع حاصل ہوں گے ان کی مقوم بھی یہی ہوگی وہی لوازم کی ملزوم بھی ہوگی، اور ملزومات کے لوازم بھی وہی ہوگی، وہی صنف بھی ہوگی، اور نوع کو مختلف اصناف میں بانٹنے والی بھی وہی ہوگی، وہی شخص بھی ہوگی اور شخصیت جن سے پیدا ہوتی ہے وہ بھی وہی ہوگی، الغرض اس عالم عقلی کی کثرتوں میں امتیاز اور جدائی کے پیدا ہونے کا سبب بھی وہی ہوگی اور ان کثرتوں میں اشتراک کی وجہ بھی وہی ہوگی یعنے وہی مابہ الامتیاز بھی ہوگی اور مابہ الاشتراک بھی۔

(باقی اس پر یہ اعتراض کہ ایک ہی چیز کیا ان تمام حیثیتوں کی حامل ہوسکتی ہے، اس کے متعلق میں یہ کہتا ہوں کہ) ایک ہی چیز اجناس اور فصول، لوازم و ملزومات، عوارض و معروضات سب ہی پر مشتمل ہو اس کے سوا ناممکن ہونے پر آج تک کسی نے کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے۔

بہر حال اس صورت علمیہ کو اپنے لحاظی وجود کے اعتبار سے یعنی "واحد عقلی" جس کا نام رکھا گیا تھا اس میں اور "عالم عقلی" میں وہ نسبت نہیں ہے، جو جنس اور فصل کے درمیان پائی جاتی ہے، یا کسی حقیقت سے جنس اور فصل کو جو نسبت ہوتی ہے وہ نسبت بھی نہیں ہے، بلکہ محققین حکماء مشائیہ کے نزدیک نوع اور شخص میں جو نسبت پائی جاتی ہے یعنی ان محققین کا خیال ہے کہ شخص اور فرد میں جن چیزوں سے تشخص اور تعین پیدا ہوتا ہے، وہ شخص کی ذات سے خارج نہیں ہوتی، اسی بنیاد پر وہ کہتے ہیں کہ ہر ہر فرد اور ہر ہر شخص کے باہمی امتیاز کی وجہ بھی نوع ہی ہوتی ہے، اور یہی نوع تمام افراد میں مشترک بھی ہوتی ہے، بہر حال جو نسبت یہ لوگ نوع اور اس نوع کے شخص و فرد کے درمیان مانتے ہیں سمجھنا چاہیے کہ "واحد عقلی" اور "عالم عقلی" میں بھی یہی نسبت پائی جاتی ہے، اس قسم کی نسبت کا اصطلاحی نام ہم نے "انفساری نسبت" یا "نسبت انفساریہ" رکھا ہے۔

حکماء اشراقیہ ذاتیات کے متعلق تشکیک[1] کے جو قائل ہیں، یعنے کہتے ہیں کہ کلی کا کامل فرد ہو یا ناقص دونوں میں اس کلی کے جو ذاتیات مشترک ہوتے ہیں، وہی فرد کامل کی بھی پوری حقیقت ہوتی ہے، اور فرد ناقص کی بھی، اور کہتے ہیں کہ ناقص و کامل افراد کی ان دونوں قسموں میں ایک اعتبار سے اشتراک کا سرمایہ بھی ہے، اور وہی دوسرے اعتبار سے امتیاز کا سرمایہ بھی ہے، یعنے مبہم حیثیت سے جب اس مشترک ذاتی کو سوچا جائے، تو وہی اشتراکی سرمایہ ہے، اور کمال و نقص کی خصوصیتوں کے لحاظ سے اسی ذاتی کو جب تصور کیا جائے، تو وہی امتیازی سرمایہ ہے، بہر حال اشراقیوں کے اس تشکیکی نظریہ کو ہم اس موقع پر بطور نظیر اور مثال کے استعمال کر سکتے ہیں۔

عبقہ (۳۰)

یہ تو معلوم ہے کہ لوازم اور ان کے ملزومات میں بنانے والوں کے بنانے کو دخل نہیں ہوتا، یعنے اصطلاحی تعبیر جس کی یہ کی جاتی ہے کہ لوازم اور ان کے ملزومات کے درمیان جعل کی دراندازی نہیں ہوتی مثلاً چار کے عدد کو لازم ہے کہ وہ جفت ہو تو جفت ہونے کی صفت کا تعلق چار کے عدد سے اس طور پر نہیں ہے کہ بنانے والا پہلے چار کے عدد کو بنا لیتا ہے تب جفت ہونے کی صفت کا اس میں اضافہ کرتا ہے، بلکہ

---

[1] کلی کا اطلاق اپنے افراد پر اگر مساویانہ حیثیت سے ہو تو اس کو کلی متواطی کہتے ہیں اور اگر اطلاق میں مساوات نہ ہو بلکہ مدارج کے تفاوت کا رنگ اطلاق میں پایا جاتا ہو مثلاً کالا ہونا ایک کلی صفت ہے بعض چیزیں جو زیادہ کالی ہیں اور جو کم کالی ہیں، دونوں پر اس کے اطلاق میں جو تفاوت ہوتا ہے اطلاق کے اسی تفاوت کی تعبیر تشکیک سے کرتے ہیں اور اس قسم کی کلی کلی تشکیک کہلاتی ہے ۱۲

واقعہ کی صورت بھی ہے، کہ چار کا ہونا ہی اس کا جفت ہونا بھی ہے یہی مطلب ہے اس دعوے کا کہ لوازم اور
ملزومات کے درمیان جعل کارفرما نہیں ہوتا اب اسی مسئلہ کو سامنے رکھ کر سمجھو کہ صورت علمیہ میں اور عالم عقلی میں
وہی نسبت پائی جاتی ہے جو لوازم کو اپنے ملزومات سے ہوتی ہے یعنے جعل کی کارفرمائی اور دراندازی سے یہ
نسبت پاک ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ صورت علمیہ اگر واجب ہوگی تو عالم عقلی بھی واجب ہوگا، لیکن عالم
عقلی کے اس وجوب کے معنی یہ نہ ہوں گے، کہ صورت علمیہ سے وجوب کو اس عالم عقلی نے حاصل کیا ہے، بلکہ
صورت علمیہ کا وجوب بجنسہ عالم عقلی کا وجوب ہوگا، اسی طرح صورت علمیہ اگر ممکن ہوگی تو صورت علمیہ کا یہی
امکان اس صورت کے عالم عقلی کا امکان ہوگا، نہ کہ صورت علمیہ سے عالم عقلی امکان کا استفادہ کرے گا۔

اگر ہم انسان کا تصور کرکے اس احساس کو اپنے اندر جو پاتے ہیں کہ گھوڑے سے وہ ایک جداگانہ حقیقت
ہے تو انسان کے متعلق یہ امتیاز جو ہمارے اندر پایا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کے لئے صرف انسان کا
تصور کافی ہوتا ہے، گھوڑے کے تصور کی حاجت نہیں ہوتی یعنی فقط انسان کی صورت علمیہ کا ذہن میں
پایا جانا اس کے لئے کافی ہے، گھوڑے کی صورت علمیہ کو ذہن میں لانے کی ضرورت نہیں ہوتی، (کیونکہ
انسان کا امتیاز اغیار سے اسی پر اگر مبنی ہوگا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ انسان کے امتیاز کے لئے غیر محدود
صورتوں کا تصور کیا جائے")

اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ انسان کی صورت علمیہ کا پایا جانا ضروری اور واجب ہو، تو اغیار سے
اس صورت علمیہ کا امتیاز بھی واجب اور ضروری ہوگا۔ اسی طرح اغیار سے ممتاز ہونا اس کا اگر ضروری واجب
ہو، تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ اس صورت کا تحقق اور اس کا پایا جانا بھی واجب اور ضروری ہے، یعنے
دونوں بجنسہ ایک ہی بات ہوگی، اس کے سوا اور کچھ نہ ہوگا، (جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے
سمجھو، یعنے فرض کرو کہ بہت سے نقطوں کے درمیان ایک نقطہ ہے، ظاہر ہے کہ اس نقطہ کو مرکز بنا کر کسی خاص
فاصلہ پر دائرہ جو کھینچا جاسکتا ہے، اس دائرہ کا تعین یقیناً صرف اسی نقطہ کے تحقق سے ہو جاتا ہے، اسی
طرح سے دوسرے دائرے (جو کسی اور فاصلہ) پر اس نقطے کے اردگرد کھینچے جاسکتے ہیں، ان کا بھی تعین
اس طور پر ہو جاتا ہے، کہ جہاں سے پہلا دائرہ گذرے گا وہیں سے دوسرا نہیں گذرے گا، اور دوسرے دائرے
ان نقاط سے گذر سکتے ہیں جن پر پہلا دائرہ گذرے گا، بہرحال ان مختلف دائروں کا تعین اس طور پر جو ہو گیا، تو
اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وہی نقطہ ہے، جسے ان دائروں کا مرکز فرض کیا گیا ہے، اب اگر اس نقطہ کا مذکورہ بالا
شکل میں پایا جانا فرض کیا جائے کہ واجب اور ضروری ہو، تو کھلی ہوئی بات ہے کہ دائروں کا یہ تعین بھی واجب
ہوگا، اور اس کا وجوب بجنسہ نقطہ کے تحقق کا وجوب ہوگا، یا نقطہ کو فرض کیا جائے کہ اس کا تحقق ممکن ہے، تو

دوائر کا تعین بھی ممکن ہی ہوگا اور تعین کا یہ امکان بجنسہ نقطہ کے تحقق کا امکان ہوگا۔

البتہ یہاں ایک دوسری بات یہ ہے کہ اس نقطہ کو مرکز مان کر دائرے کو کھینچ کر بالفعل جب موجود کردیا جائے گا، تو اس کا ایک مستقل جداگانہ اثر ہوگا یعنی بالفعل موجود ہونے میں دائرہ مختلف اسباب کا اور ان چیزوں کا جن سے دائرے کے موجود ہونے میں مدد ملے یعنی مختلف معدات کی حاجت ہو گی، چاہئے کہ اس مثال کو اچھی طرح ذہن نشین کرلیا جائے کیونکہ ان کی حیثیت ایک مثال اور نظیر ہی کی ہے، تاہم جو میرا مقصد ہے، جسے آئندہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے گا اس کے سمجھنے میں اس نظیر سے کافی مدد ملے گی،

عبقہ (۳۱)

لاہوت (یعنی حق تعالیٰ) کا علم عین اس کی ذات ہے یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر ارباب نظر و استدلال کے سربرآوردہ محققین کا بھی اتفاق ہے اور جن لوگوں کو ارباب فنا و اضمحلال میں شمار کیا جاتا ہے، یعنے حضرات صوفیاء کرام کے ائمہ کا بھی اس پر اجماع قائم ہے، امام ربانی مجدد الف ثانی کے متعدد اقوال میں بھی صراحتہً یہی بات ملتی ہے۔

بعض مقامات میں انھوں نے خدا کے علم کو زائد بر ذات صفت جو قرار دیا ہے تو درحقیقت اس مقام پر انھوں نے علم کا مسئلہ نہیں بیان کیا ہے بلکہ عالم عقلی کا صدور حق تعالیٰ سے کیسے ہوا ہے، انھوں نے اس مسئلہ کو یہاں بیان کیا ہے یعنی گو علم ہی کا لفظ یہاں بھی انھوں نے استعمال کیا ہے، لیکن مراد علم سے یہاں معلوم ہے اور ہماری مراد علم سے یہاں یہ ہے، جو انکشاف کا مبدء، اور سرمایہ ہوتا ہے۔

علاوہ اس کے واقعہ تو یہ ہے کہ علم کی صفت خدا کی ذات کا عین قرار دیتے ہوئے جن فلاسفہ اور ارباب فکر و نظر نے جو دلائل قائم کئے ہیں ان دلائل پر آج تک ان لوگوں کی طرف سے جو عینیت کے مخالف ہیں کوئی قابل توجہ معقول اعتراض وارد نہیں ہوسکا ہے، اس لئے بھی عینیت ہی کے دعوی کو ترجیح حاصل ہے۔

بہر حال لاہوت (خدا کی ذات) کا ساری کائنات سے گویا وہی تعلق ہے جو کسی چیز سے اکی علمی صورت کو ہوسکتا ہے، یعنے سارے حقائق خواہ ابہام و اطلاق سے موصوف ہوں یا تعین و تحصیل کی شان رکھتے ہوں، الغرض مبہمات ہوں یا محصلات، اجناس ہوں یا انواع، اصناف ہوں یا اشخاص و افراد ان سب کو حق تعالیٰ اپنے علم فعلی سے جانتے ہیں، میرے نزدیک "علم فعلی" علم کی ایسی قسم ہے جو صرف لاہوت کیساتھ مختص ہے

ممکن یعنے مخلوقات کو اس علم سے کوئی حصہ نہیں ملا ہے جس کے وجوہ یہ ہیں۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ موجود ہونے سے پہلے کسی چیز کا علم ممکن کو اگر ہوتا بھی ہے تو صورت کے ذریعہ ہوتا ہے، یعنی ایسی صورت کے ذریعہ سے جو ممکن کی ذات پر زائد ہوتی ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ جس ماہیت کو ممکن اپنا معلوم بناتا ہے، اس ماہیت معلومہ میں اور ممکن کی ذات جو اس ماہیت کی عالم ہوتی ہے اس میں وہ نسبت نہیں ہوتی ہے جو ماہیت معلومہ میں اور اس ماہیت معلومہ کی صورت میں ہوتی ہے جس سے ثابت ہوا کہ اپنے معلوم کے ثبوت کا مبدء خود ممکن کی ذات نہیں ہوتی بلکہ ممکن کے اس علم کا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے کہ ایسی چیز جس میں امتیاز غیر سے یعنی صورت کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے، اس کا انکشاف ممکن کو ہوا لیکن لاہوت میں معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے، یعنے لاہوت کی خود ذات چونکہ (تمام کائنات سے، وہی نسبت رکھتی ہے، جو کسی چیز کی صورت علمیہ کو اس چیز سے ہوتی ہے، اس لئے لاہوت میں معلوم کے امتیاز کی وجہ خود لاہوت کی ذات ہی ہوتی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے، کہ ممکن کا علم ظاہر ہے کہ نو پیدا اور حادث ہوتا ہے، اور حقائق معلومہ کو ثبوت کا مقام ازل سے ثابت ہے، ایسی صورت میں ممکن کے ذات اپنے معلوم کے ثبوت کا مبدء کیسے ہو سکتی ہے،

تیسری وجہ یہ ہے کہ اختراعی علم ممکن کو میسر ہی نہیں آسکتا، یعنے ایسا خود تراشیدہ علم جس کا بیرونی حقائق سے کسی قسم کا کوئی تعلق نہ ہو، ممکن میں اس علم کی گنجائش ہی نہیں ہے، بلکہ جس قسم کا علم بھی ممکن کو حاصل ہوتا ہے بالآخر اس کی انتہا علم حکائی ہی پر ہوتی ہے (یعنے ایسے علم پر جو باہر کے کسی واقعہ سے حکایت اور نقل ہونے کا تعلق رکھتا ہو) جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی بات جس کا علم ممکن کو ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ وہ محسوسات ہی ہوتے ہیں، یعنے جو اس کے معلومات ہوتے ہیں پھر یہی محسوسات جب خیال میں اکٹھے ہو جاتے ہیں تو وہ ممکن کے ذہن میں اسکی صلاحیت پیدا کر دیتے ہیں کہ کلیات کی صورتوں کا فیضان اسکی عقل پر ہونے لگے پھر عقل ان ہی کلیات کو الٹتی پلٹتی ہے بعض چیزوں کو بعض چیزوں سے جدا کرتی ہے، اور بعض چیزوں کو بعض چیزوں سے ملاتی ہے جسے تفریق اور تالیف کا عمل کہتے ہیں، الغرض اپنی قوت مفکرہ سے جب اس کاروبار کو عقل انجام دیتی ہے، تو اس کے بعد بعض ایسی مرکب صورتیں عقل کے سامنے آجاتی ہیں جنھیں "اختراعی صورتوں" کے نام سے موسوم کر دیا جاتا ہے، حالانکہ (تجزیہ و تحلیل سے ثابت ہوتا ہے) کہ ان مرکب صورتوں کے سارے اجزاء و عناصر حکائی علوم ہی سے ماخوذ ہیں، یہ حال تو ممکن کے اختراعی علم کا تھا کہ واقع میں وہ اختراعی علم نہیں ہوتا، بخلاف لاہوت کے کہ مخلوقات جب موجود نہیں تھے، تو اس وقت اس کے سارے معلومات کا سرچشمہ خود لاہوت کی ذات ہی ہوتی ہے (باہر کی چیزوں) کی حکایت، و نقل کی لاہوت کے اس علم میں گنجایش ہی کہاں ہے، کیونکہ کلام لاہوت کے اس علم میں سے جو خدا میں موجود تھا لیکن اس

وقت خدا کی ذات کے سوا اور کہیں کچھ نہ تھا)

ہاں خارج میں معلومات کے موجود ہو لینے کے بعد ایک قسم کا حکائی علم لاہوت میں بھی پایا جاتا ہے' لیکن یہ تو لاہوتی علم کی دوسری قسم ہے'

بہر حال (جب صرف لاہوت ہی لاہوت تھا اس کے سوا کچھ نہ تھا) اس وقت لاہوت کو خود اپنی ذات کا تو حضوری علم اور "عالم عقلی" کا انطوائی[1] علم ہوتا ہے (یعنے خود اپنی ذات کا علم جو لاہوت کو حاصل ہے' اسی علم میں ساری کائنات یعنی "عالم عقلی" کا علم لپٹا ہوا ہوتا ہے) نیز خارج میں بعد کو جو چیزیں موجود ہونے والی ہیں ان کے موجود ہونے سے پہلے ایک قسم کا حصولی علم بھی ان خارجی موجودات کا لاہوت میں پایا جاتا ہے' کیونکہ "عالم عقلی" تو اسی خارجی عالم کی صورت ہوتی ہے' پھر خارجی موجودات جب واقعتہً خارج میں وجود کا لباس اختیار کر کے موجود ہو لیتے ہیں' تو اس وقت لاہوت کو ان کا علم حضوری بھی ہوتا ہے' لاہوت کے علم کی تیسری قسم میں اگر تغیر واقع ہو تو اس سے اس علم میں جو براہ راست لاہوت میں پایا جاتا ہے' کسی تغیر کا ہونا ضروری اور لازمی نہیں ہے'

عبقہ (۳۲)

لاہوت کے علم فعلی سے واحد عقلی جب صادر ہوا' جو درحقیقت لاہوت کی عین ذات ہی ہے مگر

---

[1] مصنف نے یہاں شائی فلسفہ کے امور عامہ کے بعض اصطلاحیں استعمال کی ہیں اس فن کے مبتدی بھی ان سے واقف ہیں' لیکن جو ان اصطلاحات سے ناواقف ہیں ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ کسی چیز کا انکشاف جب خود اس چیز کی ذات ہی سے ہو' مثلاً اپنی اپنی ذات کو ہم لوگ کسی دوسری چیز کے ذریعے سے نہیں جانتے بلکہ اپنی ذات کو خود اپنی ذات ہی سے ہر شخص جانتا ہے' علم کی اس قسم کا نام علم حضوری ہے' لیکن اپنی ذات کے سوا' زید عمر و بکر کو جو جانتا ہے تو ظاہر ہے کہ زید کے اس علم کا ذریعہ عمر و بکر کی صورتیں ہوتی ہیں' علم کی اسی قسم کا نام علم حصولی ہے' یعنے شے کی صورت جب عالم کے ذہن میں حاصل ہوتی ہے تب اس شے کا علم اس کو ہوتا ہے' مصنف نے علم کی ایک تیسری قسم خود بنائی ہے جس کا نام انھوں نے علم انطوائی رکھا ہے' خدا اپنے آپ کو جانتا تھا' اور اپنی ذات کا یہی علم سارے مخلوقات کا چونکہ علم تھا' گویا وس کی اپنی ذات کے علم میں سارے مخلوقات کا علم مندرج و منطوی تھا' اسی لئے مصنف نے لاہوت کے اس علم کا نام علم انطوائی رکھا ہے' مخلوقات کے موجود ہونے کے بعد مصنف کہتے ہیں کہ خدا ان کو اس طرح نہیں جانتا جیسے ہم لوگ ان کی صورتوں کے ذریعے ان کو جانتے ہیں بلکہ خود ان اشیاء کا وجود یہی حق تعالیٰ کے علمی انکشاف کا مبدء ہے' اس لئے موجود ہونے کے بعد سارے مخلوقات کا علم لاہوت کو جو حاصل ہے مصنف کے نزدیک حضوری ہے ۱۲ [2] حق تعالیٰ سے عالم کے صدور کی کیفیت کو سمجھاتے ہوئے صوفیہ کہتے ہیں کہ ابتداء میں خدا کی ذات اجمالی کے مرتبہ میں تھی' پھر اپنی ذات کی طرف خدا متوجہ ہوا اور اس کے بعد ذات اور اس کی ذات میں جو کمالات و صفات ہیں اور ان کمالات و صفات کے مظاہر جو حقائق امکانیہ کے اصول ہیں' ان پر جب تفصیلی توجہ حق تعالیٰ کی ہوئی' تو ان سے اعیان ثابتہ کا مقام پیدا ہوا' ان ہی باتوں کو اس عبقہ میں مصنف بیان کرنا چاہتے ہیں۔ بہر حال تفصیلی توجہ سے پہلے اجمالی توجہ سے جو مقام (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

بایں حیثیت کہ خدا نے اپنی ذات کی طرف توجہ کی، یعنے لحاظ کے موطن میں خود اپنی ذات کا تصور یہی "واحد عقلی" کا مقام و مرتبہ ہے، پھر یہی "واحد عقلی" جب مفصّل اور مفسر ہوجاتا ہے (یعنے کامل تفصیلی توجہ اس پر لاہوت کی ہوتی ہے) تو اسی کو "عالم عقلی" کہتے ہیں،

لاہوت کے وجود کا یہ مقام (مخلوقات کا مقام نہیں ہے) بلکہ لاہوت کی ذات کی طرح اس کی ذات کا یہ تفصیلی مرتبہ بھی وجوب ہی میں غرق ہوتا ہے، اور لاہوت ہی میں وہ ڈوبا ہوتا ہے، لاہوت کا وجوب بھی اس مقام کا وجوب ہوتا ہے، لاہوت کے وجود کا یہ مرتبہ مادہ اور صورت سے بھی پاک ہے، اور جوہر و عرض ہونے سے بھی، وجود خارجی (جو مخلوقات کو ثابت ہوتا ہے) اس سے بھی لاہوت کے وجود کا یہ مرتبہ بلند و برتر ہے، اور اس قسم کے احکام جن سے لاہوت میں، اور لاہوت کے وجود کے اس مرتبہ میں مغایرت ثابت ہو، ان کی بھی اس مقام میں گنجائش نہیں ہوتی، مخلوق ہونے اور مجعول ہونے کی آلودگی سے بھی "عقلی عالم" کا یہ مرتبہ ملوث نہیں ہوتا، لاہوت میں اور اس "عقلی عالم" کے مرتبہ میں وہی نسبت ہوتی ہے جو کسی ماہیت میں اور اس ماہیت کے لوازم میں ہوتی ہے، یہی وجہ ہے، جو "عالم عقلی" کے اس مرتبہ کو "ثابتات" اور "اسماء کونیہ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، تم خود اپنے وجدان کی طرف توجہ کرکے دیکھو!

کیا حقائق کے ثبوت کے متعلق تم اس حقیقت کو نہیں پاتے کہ ان حقائق کا معدوم ہونا اور ان میں رد و بدل کا راہ پانا ناممکن ہے، آخر اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے، کہ وجوب کی صفت ان میں بھی ساری اور جذب ہوگئی ہے، اور یہ سارے حقائق وجوب کی اسی صفت میں گم ہیں،

بہرحال جن لوگوں کو (اس راہ کے سلوک میں) عروج نصیب ہوا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ان کی رسائی عروج کی اس مقام تک ہوتی ہے، اسی لئے لاہوت اور وجود منبسط کے درمیان اس مقام کو وہ ثابت کرتے ہیں، چونکہ (وجود منبسط) کا مرتبہ اسی مقام کے بعد واقع ہوتا ہے، اسی لئے انھوں نے "عالم عقلی" کے اس مقام کا نام آخرالاسماء کہہ دیا ہے، اور وجود منبسط کی منزل چونکہ اسی "عالم عقلی" کے مرتبہ کے بعد آتی ہے، اس لئے وجود منبسط کی اس منزل کو ظاہرالوجود سے اور عالم عقلی کے مرتبہ کو "باطن الوجود" کے الفاظ سے موسوم کرتے ہیں،

خلاصہ یہ ہے کہ "واحد عقلی" کا مرتبہ گویا اسماء الٰہیہ کے سلسلہ میں ایک ایسے اسم کی تعبیر ہے، جو "الرحمٰن" کے اسم پر مقدم ہے، اور یہ ایسا مقام ہے، کہ اس واحد عقلی میں اور لاہوت میں احکام کے لحاظ سے کسی قسم کی مغایرت چونکہ پیدا نہیں ہوتی، اس لئے امکانی حقائق کے اعیان ثابتہ جو کونی ظلال (یعنے خارجی موجودات ممکنہ) کے اصول ہیں، ان پر اسم ہونے کا اطلاق ہنوز باقی رہتا ہے، اسی لئے واحد عقلی کے مقام میں اعیان ثابتہ کو اسماء کونیہ بھی کہتے ہیں، حالانکہ یہی امکانی حقائق جب ثبوت کے اس منزل کو چھوڑ کر خارجی موجودات کا قالب اختیار کرتے ہیں

[illegible]

تو اس وقت ان پر اسم ہونے کا اطلاق نہیں کیا جاتا نیز "واحد عقلی" کے اس مقام کی تعبیر کبھی "واحدیت" کے الفاظ سے بھی کی جاتی ہے اسی کو کبھی "تنزل علمی" بھی کہتے ہیں اور "باطن الوجود" بھی اس کا نام بعضوں نے رکھا ہے (اس مقام میں امکانی حقائق کو ثبوت کا درجہ حاصل ہوتا ہے اس کے اعتبار سے) اس کو "اعیان ثابتہ" بھی کہتے ہیں اسی کی تعبیر بعضوں نے "کنز مخفی" سے بھی کی ہے گویا صوفیہ میں یہ روایت جو نقل کی جاتی ہے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا "کنت کنزاً مخفیاً فاجبت ان اعرف (یعنی میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا پس میں نے چاہا کہ جانا جاؤں اس لئے عالم کی شکل میں اپنے کمالات کو میں نے ظاہر کیا) اسی کی طرف "کنز مخفی" کے لفظ سے وہ اشارہ کرتے ہیں[۱]۔

بعض لوگ اس مقام کی تعبیر "اسمار کونیہ" "حقائق امکانیہ" "اصول ظلال" سے بھی کرتے ہیں[۲] اور بعضوں نے[۳] "الواسع" "الغنی" "ذوالطول" "المتبارک" نام بھی اس مقام کے رکھے ہیں میرا خیال ہے کہ شیخ الفلاسفہ[۴] کی "صعق ربوبیت"[۵] کے لفظ سے مراد یہی مقام ہے یعنی اس نے جو یہ کہا ہے کہ "ممکنات کی صورتیں نہ تو بذاتِ خود قائم ہیں اور نہ حق تعالیٰ کی ذات میں ان کا قیام ہے، بلکہ "صعق ربوبیت" میں وہ قائم ہیں شیخ الفلاسفہ کے اس کلام کا کیا مطلب ہے؟ لوگ اس کے حل میں متحیر ہیں، لیکن میرے نزدیک اس کا وہی مطلب ہے جو صوفیہ فرماتے ہیں، بلکہ افلاطون نے جو یہ کہا ہے کہ کلی مجرد خارج میں موجود ہے، میرے نزدیک اس قول میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یعنی یوں سمجھنا چاہیے کہ "وجود" کے اس لفظ کا افلاطون کے نزدیک وہی معنی ہے جو "وجود" اور "ثبوت" دونوں کو حاوی ہے اور خارج کا لفظ جو وہ بولا ہے اس سے مراد نفس الامر اور واقعہ ہے، یعنی خود لاہوت مراد ہے (کہ حقیقی نفس الامر اور واقعہ تو وہی ہے) جس کا خلاصہ یہی ہوا کہ "کلیات مجردہ لاہوت کی ذات میں ثابت ہیں"

باقی جن[۶] لوگوں نے افلاطون کے اس قول پر اعتراض اور لعن طعن کیا ہے، جہاں تک میرا خیال ہے اسکے صحیح مطلب نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، کیونکہ افلاطون کی اصلی غرض یہ ہے کہ امکانی حقائق کے متعلق وہ در حقیقت ثبوت کا مرتبہ ثابت کرنا چاہتا ہے جو وجود سے پہلے ان کو ثابت ہے عام فلاسفہ بھی اس مرتبہ کو امکانی حقائق کے لئے ثابت کرتے ہیں، اپنی اصطلاح میں اسی مرتبہ کو "اجمال" کی منزل کے لحاظ سے "عنایت اولی" اور تفصیل کے لحاظ سے اس کو "عقول" اور "ظرف دہر" بھی کہتے ہیں،

---

[۱] یہ پانچوں اصطلاحات یعنی "واحدیت" "تنزل علمی" "باطن الوجود" "اعیان ثابتہ" "کنز مخفی" قدما کی اصطلاحیں ہیں ۱۲ منہ۔ [۲] یہ تینوں اصطلاحات مجدد الف ثانی کے ہیں ۱۲ منہ [۳] حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنے مذاق کے مطابق یہ اصطلاحیں مقرر کی ہیں ۱۲ منہ [۴] شیخ الفلاسفہ سے مصنف کی مراد غالباً سقراط ہے کیونکہ آگے "مثل افلاطونیہ" کا تذکرہ افلاطون کے نام کی تصریح کے ساتھ جو کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون مراد نہیں ہے، ۱۲ [۵] صعق کے معنی عربی میں آواز اور بے ہوشی کے ہیں، بہ ظاہر ممکنات کا وہ مقام جب ذات حق میں وہ محو تھے اسی کی طرف اشارہ اس لفظ سے کیا گیا ہے۔

[۶] اشارہ ملا محب امید البہاری کی طرف ہے ۱۲ منہ

عبقہ (۳۳)

ایسی چیز جو کسی موضوع¹ میں ہو کر پائی جائے، عرض کہتے ہیں اور جو اپنے پائے جانے میں موضوع کا محتاج نہ ہو جوہر کہتے ہیں، عرض اور جوہر کے جو یہ معنی ہیں کس لحاظ سے "باطن الوجود" یعنے واحدیت کا مرتبہ نہ جوہر ہونے ہی کی صفت سے موصوف ہو سکتا ہے اور نہ عرض ہونے کی صفت سے اسی طرح باطن الوجود تغیر و تجدد نقص اور برائی کی آلودگیوں سے بھی پاک ہے، نیز ایسے سارے احکام جن کی وجہ سے "باطن الوجود" اور "لاہوت" میں مغایرت کا شائبہ پایا جا سکتا ہو، ان سے بھی "باطن الوجود" کا یہ مرتبہ مقدس اور منزہ ہے (اس مقام پر حقائق امکانی کو ثبوت کا جو درجہ حاصل ہوتا ہے، یہ ثبوت کی ایسی منزل ہے کہ اس وقت ان حقائق میں منافات اور تضاد کا تعلق بھی نہیں پایا جاتا بلکہ وجوب کی سطوت و جبروت میں حقائق کے ثبوت کا یہ مرتبہ گم ہوتا ہے، ٹھیک جیسے تعقل کرنے والوں سے ان کے ان معلومات اور معقولات کا تعلق ہوتا ہے جو مادی وجود سے مجرد ہوتے ہیں اور تعقل کرنے والے کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں، بس کچھ اسی قسم کی نوعیت امکانی حقائق کے ثبوت کے اس مرتبہ کی لاہوت کے اعتبار سے ہوتی ہے، یعنے تعقل کے اس مرتبہ میں معقولات کی تفصیل کی وہ نوعیت نہیں ہوتی جو ان ہی معقولات کی اسوقت ہوتی ہے، جب تخیل کے شعوری مرتبہ میں لاکر ان کا تصور کیا جائے، کیونکہ خیال کے مرتبہ میں ان چیزوں کی حیثیت جن کا تخیل کیا جاتا ہے خیال کرنے والوں کے لحاظ سے گویا ایسی ہو جاتی ہے جیسے خارجی موجودات کی لاہوت کے حساب سے ہوتی ہے (بس حاصل یہ ہوا کہ مقام واحدیت اور باطن الوجود کے مرتبہ میں حقائق امکانی کی لاہوت یعنی خالق تعالیٰ جل مجدہ کی ذات کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے، جو معقولات مجردہ کی تعقل درجے میں عاقل سے ہوتی ہے اور یہی حقائق امکانی جب خارجی موجودات کا قالب اختیار کر لیتے ہیں تو اس وقت لاہوت سے ان کی نسبت گویا ایسی ہوتی ہے جیسے خیال کرنے والوں سے ان کے پیدا کردہ خیالات کی ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ معقولات مجردہ (یعنے ان کو جب اس حیثیت سے فرض کیا جائے کہ مادی خصوصیات سے وہ قطعی طور پر جدا ہیں، بالفاظ دیگر ان کو بشرط لا² کی حیثیت سے سامنے رکھا جائے تو جیسے اسوقت وہ نہ جوہر ہونے کی صفت سے موصوف ہوتے ہیں، اور نہ عرض ہونے کی صفت سے (یعنی جوہر

---

¹ موضوع یا موضع جیسا کہ مصنف نے لفظ استعمال کیا ہے دراصل محل کو کہتے ہیں، جیسا ہی کے لئے جیسے کپڑا محل ہے لیکن محل کی ان کے نزدیک دو قسمیں ہیں، ایسا محل جو خود بھی اس چیز کا محتاج ہو جو اس میں پائی جاتی ہو محل مطلق کے نام سے اس کو موسوم کرتے ہیں اسکی مثال ہیولیٰ ہے جو صورت جسمیہ کا محتاج ہوتا ہے، حالانکہ صورت جسمیہ اسی میں ہو کر پائی جاتی ہے، اور ایسا محل جو اپنے حال کا یعنی اس چیز کا جو اس میں ہو کر پائی جا رہی ہو محتاج نہ ہو، اس کو موضوع کہتے ہیں، الغرض مستغنی عنہ محل کا نام موضوع ہے ۱۲

² پہلے بھی اس اصطلاح کی شرح گذر چکی ہے دو چیزوں کے باہمی تعلق کی تین ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یعنے ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ دوسرے کا بھی تصور کیا جائے، مثلاً زید کی صفت سونے کی ہے پس زید (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

وعرض ہونے کا جو مطلب ابتداءً عبقہ میں بیان کیا گیا ہے اس معنے کے لحاظ سے معقولات مجردہ ان صفات سے موصوف نہیں ہوتے، لیکن تعقل کے درجہ سے اتار کر ان کو تخیل کے مرتبہ میں جب لایا جاتا ہے، (تو اس وقت جوہر ہونے یا عرض ہونے کی صفت سے متصف ہونا ان کا ناگزیر ہو جاتا ہے، یہی حال اسماء کونیہ کا ہے کہ اپنے مرتبہ ذات میں وہ جوہر وعرض ہونے کے صفات سے پاک ہوتے ہیں یعنی اس وقت نہ ان کو عرض ہی کہہ سکتے ہیں نہ جوہر، مگر ظلال کے درجہ میں جب وہی آجاتے ہیں، یعنے وجود خارجی کا قالب اختیار کر لیتے ہیں، تو ان دونوں صفات (جوہریت و عرضیت) میں سے کسی ایک صفت سے ان کا موصوف ہونا ضروری ہو جاتا ہے،

اسی طرح معقولات کا وہ مرتبہ جو مادی تعلقات سے قطعی طور پر منزہ اور پاک ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جن خیالی صورتوں کو تخیل کے درجے میں لا کر خیال کرنے والا سوچتا ہے، ان معقولات مجردہ اور خیالات کا قیام سوچنے والے کے جس خارجی وجود یا خیالات کا قیام جس شخص کے خیال سے ہوتا ہے، ان کے متعلق اگر غور کر دیکھئے، تو سوچنے والے کے خارجی وجود یا خیالی قوت جس کے ساتھ خیالات کا قیام ہوتا ہے اس کے لحاظ سے ان معقولات وخیالات کو ان صفات سے کہ وہ گذر رہے ہیں، یا ایک کے معدوم ہونے کے بعد دوسرا موجود ہو رہا ہے، الغرض گذشتنی وگذران ہونے (یعنی تقضی و تصرم یا گذرتے اور ختم ہونے) کے صفات کو ان کی طرف منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا، یہی حال حقائق امکانی کا باطن الوجود اور واحدیت کے مرتبہ میں ہے کہ جس خارجی وجود کے ساتھ ان کا قیام ہے، یعنے لاہوت کے لحاظ سے ان کی طرف گذرنے اور ختم ہونے کی صفت کو منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ آخر میں پوچھتا ہوں کہ سونے والا خواب میں اگر یہ دیکھ رہا ہو کہ وہ قرآن پڑھ رہا ہے، یا اشعار گا رہا ہے، تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آواز چونکہ ایک سیال ہستی ہے، یعنے ایسی چیز ہے جس کے اجزاء ایک ساتھ اکٹھے ہو کر نہیں پائے جاتے اس لئے ظاہر ہے کہ قرآن خوانی یا نغمہ سنجی) کے وقت مسلسل ایک ایک لفظ معدوم ہوتا چلا جائے گا، اور دوسرے الفاظ موجود ہوتے چلے جائیں گے، تا آنکہ جب کلام ختم ہوگا، تو سارے الفاظ معدوم ہو جائیں گے، یا یہی سونے والا خواب میں دیکھے کہ میں باغ میں ٹہل رہا ہوں، یا دریا میں تیر رہا ہوں، تو اس میں کیا شبہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو پائے گا کہ مسافت کو تھوڑا تھوڑا کر کے وہ قطع کر رہا ہے، اور ایسے مناظر جو اس کے سامنے موجود تھے وہ غائب ہوتے چلے جا رہے ہیں، اور جو غائب تھے وہ سامنے آتے چلے جا رہے ہیں،

بہرحال امکانی پھیلاؤ امتداد کے لحاظ سے ہوگا، اسی طرح زمانی امتداد کے لحاظ سے وہ پائے گا، کہ اس کے سامنے آہستہ آہستہ تدریجی طور پر گذرتے ہوئے صبح کا وقت گذر گیا، اور وہ چاشت کے وقت میں

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) بشرطیکہ وہ سویا ہوا ہو، یہ شرط شے کا مرتبہ ہوا، زید بشرطیکہ سویا ہوا نہ ہو، یہ شرط لاشے کا مرتبہ ہے، سونے اور نہ سونے دونوں قیدوں کا خیال سامنے نہ ہو، زید کا تصور جب اس طریقہ سے کیا جاتا ہے، زاسی کا نام لابشرط شے ہے ۱۲

زندگی گذار رہاہے، آہستہ آہستہ وہ بھی گذر گیا، اور شام کا سماں اس کے سامنے ہے، آخر وہ بھی گذر گیا روشنی غائب ہو گئی، آفتاب ڈوب گیا، اس کی جگہ تاریکی چاروں طرف پھیل گئی ستارے نکل آئے، اب اسی سونے والے کے سامنے جیسے خواب خیالات کے یہ سلسلے گذر سکتے ہیں، گذرتے ہیں، اسی پر ان تغیرات کو تم قیاس کرو، جو عالم خیال میں واقع ہوں، یعنے خیالات میں تو تغیر و تجدد پایا جائے گا، لیکن جس خیالی قوت سے ان خیالات کا تعلق ہوتا ہے، جو خیال کرنے والے کے خارجی وجود کا ایک حصہ ہوتا ہے، اس لئے خود بھی خارجی وجود رکھتا ہے، کیا اس تجدد و تغیر سے خیالی قوت کا خارجی وجود بھی متاثر ہو گا؟ کیا اس کے متعلق بھی یہ کہنا درست ہو گا کہ اس کے بعض اجزاء غائب ہو رہے ہیں، اور ان کے غائب ہونے کے بعد دوسرے اجزاء موجود ہو رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوتا، بلکہ سارا قرآن جو خیال میں پڑھا جائے گا یا سارے اشعار جو خیال میں گائے جائیں گے، وہ تو سب ہی پر حاوی ہو گا، اور ان کے سارے اجزاء کو محیط ہو گا، اور اس کے اس احتواء و احاطہ کی نوعیت یہ نہ ہو گی کہ قرآنی الفاظ یا اشعار کے الفاظ بکھری ہوئی صورت میں ہوں گے، بلکہ عالم خیال میں جس ترتیب و نظم کی شکل میں ان کا ظہور ہوا ہو گا وہی نظم و ترتیب اس کے سامنے ہو گی، ہاں! اتنی بات ضرور ہو گی کہ ان الفاظ یا اشعار میں یہ بات جو پائی جاتی تھی کہ ان میں جو الفاظ یا اشعار موخر تھے، ان کا پایا جانا اس پر موقوف تھا کہ جو ان سے پہلے ہیں وہ موجود ہولیں یہ بات اس وقت ضروری باقی نہ رہے گی، بلکہ سب کے سب اکٹھے ہو کر اس کے سامنے موجود ہوں گے، لیکن ان میں جو مقدم ہے وہ مقدم ہی رہے گا، اور جو موخر ہے وہ موخر ہی رہے گا۔

اسی پر مکانی و زمانی امتداد، حرکت، صبح و شام آفتاب کے طلوع و غروب اور روشنی تاریکی ستاروں کی نمائش و عدم نمائش وغیرہ سارے واقعات کو قیاس کرو، یعنے خیال کی قوت اپنے خارجی وجود کے اعتبار سے سب کو حاوی ہو گی، اور اس طور پر حاوی ہو گی کہ ان حوادث میں وحالات میں جو ترتیب پائی جاتی ہے، وہ ترتیب بھی باقی رہے گی، اور کیسی ترتیب جس سے یہی بات یعنی چاشت کے وقت پر صبح کا وقت مقدم ہے، اسی کے یقین میں اضافہ نہ ہو گا، بلکہ پورے دن کی صورت خیال میں اس طور پر چھپی ہوئی ہو گی کہ صبح کے وقت کو شام کے وقت پر جو تقدم حاصل ہے، اس تقدم کے یقین میں بھی اضافہ ہو گا، اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ کسی تموج پذیر دریا کی سطح پر اچانک نظر کسی کی پڑ جائے، تو گو اس وقت ساری موجیں دریا کی دفعۃً واحدۃً نظر کے سامنے آجائیں گی، لیکن باوجود اس کے ان موجوں میں ترتیب آگے ہونے پیچھے ہونے کی جو پائی جا رہی ہو گی، وہ نظر سے اوجھل نہ رہے گی، بلکہ ان میں اس لحاظ سے جو ترتیب ہو گی، وہ بھی دیکھنے والے کے سامنے ہو گی، بہر حال اس مقام پر ذرا طبیعت میں کچھ زیادہ لطافت پیدا کرنے کی ضرورت ہے، کیونکہ جو اصل مطلب اور مغز کلام ہے اس کو بغیر اس کے ذرا پانا مشکل ہے۔

بہرحال خلاصہ یہ ہے، کہ خیالی صورتوں کی دو حیثیتیں ہیں، ایک تو خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت ہے، اور اس حیثیت سے جو نسبت گذرنے اور ختم ہونے یا ثابت اور باقی رہنے کے لحاظ سے باہم ان خیالی صورتوں کے اندر پائی جاتی ہے، اور دوسری حیثیت ان ہی خیالی صورتوں کی خیالی قوت کی وجود خارجی کے لحاظ سے ہے، ان دونوں حیثیتوں میں جو فرق ہے (اس کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے اور خیالات کا مسئلہ تو خیر گونہ آسان بھی ہے) معقولات مجردہ (خیالی صورتوں سے پہلے معلومات کا تعقل کے مقام میں جو حال ان صورتوں کا ہوتا ہے) چونکہ وہ زیادہ لطیف امور ہیں اور ان میں اور خیال میں جو مغایرت ہے، وہ معمولی نہیں بلکہ بہت زیادہ شدید ہے، اس لئے ان کے متعلق اس فرق کا اندازہ خیالات والے مسئلہ سے بھی زیادہ دشوار ہے

اسی طرح یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ حقائق امکانی عالم عقلی کے مقام میں گو اپنے لوازم کو مقتضی تو ہوتے ہیں لیکن اس مقام میں نقص اور قبح کوتاہی اور برائی کے صفات کو ان کی طرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ ان صفات سے اگر وہ موصوف ہوسکیں گے تو پھر ان کے اضداد یعنی حسن وکمال سے بھی متصف ہونا ان کا ناگزیر ہو جائیگا۔ مطلب یہ ہے کہ ظلال یعنے خارجی موجودات کی طرف نقص یا بُرائی کا انتساب ظاہر ہے کہ اسی وجہ سے کیا جاتا ہے کہ (جن ذہنی حقائق کے وہ ظلال ہوتے ہیں، ان کے ساتھ وہ مطابق نہیں ہوتے ہیں، مثلاً کانے آدمی کو ناقص اسی لئے سمجھا جاتا ہے کہ انسان کی جو حقیقت ہے، وہ دونوں آنکھوں کو چاہتی ہے، یا مکان بننے کے بعد ناقص اسی لئے قرار دیا جاتا ہے کہ جو مکان کا ذہنی خاکہ ہوتا ہے اسکے مطابق وہ نہیں اترتا گویا ان ذہنی حقائق کی حیثیت امام کی ہوتی ہے، اس امام کا ظل جس حد تک تابع ہوتا ہے کامل کہلاتا ہے، اور جس حد تک تابع نہیں ہوتا، ناقص قرار پاتا ہے) اب ظاہر ہے کہ عالم عقلی میں حقائق امکانی ثبوت کے منزل میں جو رہتے ہیں یہ تو خود امام ہونے کے مقام پر ہوتے ہیں (ظلال کے کمال ونقص کا مدار ان ہی کی مطابقت و عدم مطابقت پر مبنی ہوتا ہے)۔

پس جو خود امام ہوگا وہ کس امام کے لحاظ سے نقص و قبح کی صفت سے موصوف ہوگا اسی لئے عالم عقلی کے مقام میں امکانی حقائق کی طرف نقص و قبح کا انتساب صحیح نہیں قرار دیا گیا ہے۔

اسی طرح ثبوت کے اس مقام میں باہم حقائق امکانی کے اندر منافات کا تعلق بھی نہیں ہوتا بلکہ منافات کا اثر اس وقت سامنے آتا ہے جب وہ خود خارجی کا لباس اختیار کر لیتے ہیں (ورنہ ثبوت کے مقام میں آگ اور پانی دونوں جمع ہوتے ہیں)

اسی طرح معقولات میں اور صور علمیہ میں بھی مادی احکام کے اعتبار سے امتیاز نہیں ہوتا بلکہ مادی عوارض سے مجرد اور پاک ہونے کی شان میں وہ اس وقت مستغرق ہوتے ہیں۔

اور جو حال تعقل کرنے والوں کے لحاظ سے ان معقولات مجردہ کا ہوتا ہے یہی حال باطن الوجود کا بھی ہے کہ لاہوت کے تقدس میں وہ شرابور ہوتا ہے، گویا ظاہر الوجود کے لئے باطن الوجود کی حیثیت ایک ایسے آسمان کی ہے جو ظاہر الوجود کی زمین کو محیط ہے، اسی لئے باطن الوجود کے اس آسمان تک تغیر و تبدل کی گرد کی رسائی نہیں ہوتی دراصل باطن الوجود کو لاہوت میں استغراق حاصل ہوتا ہے، ایسا استغراق کہ خود یہ استغراق بھی اسی میں ڈوبا ہوا ہے۔ گویا اس کو استغراق میں استغراق ہے (لاہوت کے کمال سے وہ الگ نہیں ہے) اس لئے وہ کمال ہی کمال ہے، تقدس ہی تقدس ہے، پاکی ہی پاکی ہے، اگرچہ لاہوت کے سامنے باطن الوجود (یعنے امکانی حقائق کے ثبوت کا وہ درجہ جسے باطن الوجود کہتے ہیں) محض ایک اعتبار کا نام ہے، لیکن مرتبہ اس ثبوت کا حد سے زیادہ استوار اور مستحکم ہے (حقائق امکانی کا ثبوت کے اس مرتبہ میں جو تحقق ہے، اس تحقق کی فوقیت خارجی موجودات کی یافت اور تحقق سے بہت زیادہ پختہ و مستحکم اور قوی ہے، کیونکہ ثبوت کے اس مرتبہ کو وجوب اور اسماء و صفات تقدس اور پاکی کی قوت حاصل ہے، باطن الوجود کے اس مرتبہ میں حقائق امکانی کے ثبوت کی تعبیر عدم سے لوگ جو کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ (خارجی) وجود سے ثبوت کا یہ مرتبہ مقدس و پاک ہے، یہ مقصد نہیں ہوتا کہ وہ نیست محض اور مطلقاً ناپید اور باطل ہے۔

عبقہ (۳۴)

باطن الوجود کا یہ مرتبہ) درحقیقت اللہ تعالیٰ کا ذاتی کمال ہے، ایسا ذاتی کمال کہ اپنے اسی کمال ذاتی کی وجہ سے خدا کی ذات تعریف کرنے والوں کی تعریف سے اور حمد کرنے والوں کی حمد سے بے نیاز اور مستغنی ہے یہی اس کا ذاتی کمال حق تعالیٰ کا وجہ (اور اس کا وہ مبارک چہرہ ہے) جس کا وہ خود عاشق ہوا، اور (اسی چہرے کے تماشے کے لئے) اس نے ظاہر الوجود کا آئینہ بنایا، تاکہ اس میں اپنے چہرے کے جمال کا معائنہ فرمائے اور حق تعالیٰ کی وہ حکمت جو کامل اور بالغ ہے یہ اسی کمال ذاتی کی تعبیر ہے، ظاہر الوجود سے حق تعالیٰ کی جس قدرت کا اور ارادہ کا تعلق ہے؎ اس قدرت اور ارادہ کے متعلق آخری فیصلہ کرنے والی چیز اس کی حکمت کی یہی صفت ہے اور حکمت دراصل خدا کے اسی کمال ذاتی کی تعبیر ہے۔

پس سچ پوچھو تو (تخلیق کائنات) کی حقیقی غرض و غایت اور آخری مقصود (اسی ذاتی کمال) کا اظہار ہے۔

؎ مطلب یہ ہے کہ کائنات جسے خدا کی قدرت اور ارادہ نے پیدا کیا ہے، قدرت اور ارادے کی ان صفات کو مخلوقات سے خدا کی جو صفت متعلق کرتی ہے اور ترجیح دیتی ہے کہ فلاں چیز پیدا ہو اور فلاں نہ ہو، یہ خدا کی حکمت (دانائی) ہے ۱۲۔

یعنے عالم کی جو چیزیں پیدا کی گئیں اور ایک صورت سے منتقل ہو کر حقائق کو نیز دوسری صورتوں کو جو اختیار کر رہی ہیں اس سے اسی ذاتی کمال کا اظہار مقصود ہے، اور خدا کی صفت قدرت جس کا تعلق دو مساوی اور برابر پہلوؤں سے تھا، ان میں سے کسی ایک پہلو ہی کے ساتھ اس قدرت کا جو تعلق ہو گیا اور جن اسباب و داعیات کے تحت دو برابر کی باتوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح جو دی گئی، تو ان سارے بواعث و اسباب کی آخری کڑی اسی "ذاتی کمال" یعنے باطن الوجود پر منتہی ہوتی ہے حکماء اور ارباب دانش کے دیدہ ور حضرات نے جو یہ کہا ہے کہ تحقق اور پائے جانے میں اقوال الٰہی کی غایت اور مقصد کو خود (ان اقوال) پر تقدم حاصل ہے، جیسے ہم انسانوں کے افعال کی غرض و غائت کا قاعدہ ہے کہ ان کا تحقق ہمارے افعال کے بعد ہوتا ہے، ان بزرگوں کے اس قول کا مطلب بھی یہی ہے، (گویا خدا کے اس ذاتی کمال کی جو اس کے سارے تخلیقی کاروبار کا اصل مقصود ہے) اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ موسیقی کے فن کا ایک ماہر ہے جو اپنے دل میں ایسی راگوں اور گتوں کو جو باہم متناسب بھئے مرتب کرتا ہے، اور اس کے بعد ساز کو اٹھا کر گانا بجانا شروع کرتا ہے، یعنی کبھی اس ساز پر تیز زخمہ لگاتا ہے اور کبھی ہلکی چوٹ دیتا ہے، اسی طرح کبھی آواز کو بلند کرتا ہے اور کبھی پست کرتا ہے، بہر حال فن موسیقی کے ماہرین جو کاروائیاں کرتے ہیں انھیں انجام دیتا ہے، ظاہر ہے وہ جو کچھ بھی کرتا ہے یہ سارے کاروبار اس کے ارادے ہی سے وابستہ ہیں، یعنے جہاں پر آواز کو بلند کرنا چاہئے وہاں آواز کو پست کر دینا، یا پستی کی جگہ آواز کو بلند کر دینا یہ بھی اس کے اختیار سے باہر نہیں ہے، لیکن دل میں پہلے سے جو مسودہ اور منصوبہ اپنے راگوں اور گیتوں کے متعلق وہ بنا چکا ہوتا ہے، یہی چیز ان امور کو ترجیح دینے پر اس کو آمادہ کرتی ہے جنھیں ساز بجانے اور گانے کے وقت وہ اختیار کرتا ہے۔

ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ جن منظم اعمال و افعال کو اس وقت گانے والا اختیار کرتا ہے، ان اعمال و افعال کا سب سے بڑا مقصد تو یہی ہوتا ہے کہ راگ اور راگنیوں کے متعلق ذہن میں جس مسودے اور منصوبے کو اس نے طے کیا ہے، اپنی اور ساز کی آواز کو اسی مجوزہ خاکے کے مطابق بنانے کی کوشش کرے، اگرچہ ساز کے بجانے کا باعث اور اس کام پر آمادہ کرنے والی چیز یہ ہوتی ہے کہ متناسب راگ اور راگنیوں سے اس موسیقار کا دل معمور ہے، اور موسیقی کا ملکہ و سلیقہ اس میں پایا جاتا ہے، وہی اس کا محرک ہے، اس مثال کو اچھی طرح ذہن نشین کر کے مسئلہ کو سمجھو۔

اسی طرح باطن الوجود میں اور ظاہر الوجود میں جو نسبت پائی جاتی ہے، یوں سمجھو کہ یہ اسی قسم کی نسبت ہے، جو کسی "قاعدہ کلیہ" میں اور اس قاعدہ کی کسی جزئی مثال میں ہوتی ہے، جسے علماء ان لوگوں کی تفہیم کے لیے پیش کرتے ہیں، جس کی رسائی قاعدہ کلیہ تک نہیں ہو سکتی

پس اسی طرح سمجھو کہ حق تعالیٰ کے کمال ذاتی کی وہی نوعیت ہے جو قاعدۂ کلیہ کے علم کی ہوتی ہے یعنے جزئی مثال کے پیش کرنے کا منشا بھی علم ہوتا ہے' یا یوں سمجھو کہ کسی بدصورت آدمی کے چہرے کے سامنے آئینے کو اسی طرح گردش دی جائے کہ آہستہ آہستہ تھوڑا تھوڑا کر کے آئینہ کو اس کے چہرے کے مقابلہ میں لایا جائے مثلاً کبھی تو صرف اس کی ناک کے سامنے آئینہ کردیا جائے' کبھی پیشانی کو کبھی اس کے ابروؤں کو کبھی دونوں آنکھوں کو کبھی اس کے رخسارے کو کبھی دونوں لبوں کو۔

یا یوں سمجھو کہ ایک متلاطم دریا ہو' اور اس میں آسمان کے نورانی اجرام مثلاً ان ستاروں کا عکس پڑ رہا ہو' جو اپنی جگہ پر قائم ہیں' ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں' دریا میں ان ستاروں کا عکس جو پڑے گا' اس کی حالت کیا ہوگی' کبھی تو ستارے ان موجوں کی حرکت کی وجہ سے جھلملاتے ہوئے معلوم ہوں گے' کبھی ساکن حال میں محسوس ہوں گے' کبھی معلوم ہوں گے کہ ان ستاروں کی چمک نگاہوں سے دور ہوگئی' کبھی معلوم ہوگا کہ قریب ہوگئی' کبھی معلوم ہوگا کہ ستارے اس پانی میں منظم شکل میں نظر آرہے ہیں' کبھی معلوم ہوگا کہ بکھرے ہوئے ہیں'

یا ظاہر الوجود سے باطن الوجود کی نسبت کو اس مثال سے بھی سمجھ سکتے ہو' یعنی خواب دیکھنے والا ایک خواب دیکھتا ہے' اور اس خواب کی تعبیر تلاش کرتا ہے' ظاہر ہے کہ خواب کی تعبیر کا جن لوگوں کا پورا تجربہ نہ ہو نیز جس قسم کی بیدار مغزی کی ضرورت تعبیر کے لئے ہوتی ہے وہ نہ ہو' اس وقت تک اس خواب کی صحیح تعبیر و تاویل تک عام لوگوں کا ذہن منتقل نہیں ہوسکتا۔

عبقہ (۳۵)

باطن الوجود (کے اس مقام) کا پتہ فلسفہ کے سر برآوردہ بزرگوں کو بھی مل چکا تھا یعنی قدماء فلاسفہ جو پہلے گذرے ہیں وہ باطن الوجود کے اس مرتبہ سے واقف تھے لیکن اس مقام کی تعبیر میں انھوں نے مجاز اور استعارے سے کام لیا اور حقائق و واقعات کی تعبیر میں ان کا یہ عام دستور ہے' یعنے کنایات واشارات کے استعمال میں وہ فیاضی سے کام لیتے ہیں' جن لوگوں کو قدیم فلسفیوں کے کلام کے مطالعہ کا موقع ملا ہے وہ ان کے اس طریقہ کار سے خوب واقف ہیں' اور ان کی تعبیری چشم پوشیوں کو وہ خوب جانتے ہیں سچ پوچھو تو ایک فلاسفہ ہی کیا تقریباً ہر فن کے ائمہ اور مجتہدین کا اس باب میں یہی حال ہے' جتنے فرقے ہیں ان کے پیشواؤں کا یہ عام طریقہ ہے' ان تعبیری چشم پوشیوں کا ان کو حق بھی ہے' کیونکہ مقاصد تک پہونچ جانے کے بعد وسائل سے چشم پوشی بھی اگر اختیار کی جائے اور اصل مطلب کو پالینے کے بعد لفظی کرتبوں سے اعراض بھی کیا جائے تو اس میں

کیا حرج ہے۔

بخلاف اس کے متاخرین کا عام قاعدہ ہے کہ لفظی گورکھ دھندوں میں الجھ جاتے ہیں اور ہمیشہ حقائق اور واقعات پر روشنی ڈالنے کے لئے وہ اصطلاحات کے دریچوں ہی سے مدد حاصل کرتے ہیں، لفظی زق زق بق بق کے میدانوں میں کودتے پھاندتے رہتے ہیں، اسی لئے ان کے نزدیک جھگڑوں اور رگڑوں لفظی ہنگامہ آرائیوں کی جن مقدمات پر بنیاد قائم ہوسکتی ہے وہی اہمیت حاصل کرلیتے ہیں، یہ طریقہ عمل متاخرین کی ایک بری حرکت ہے اور ایسی بدعت ہے جس پر لعنت وملامت کے وہ مستحق ہیں، وہ اپنی (ان لاحاصل بے مغز) باتوں سے صرف بچوں ہی کو خوش کرسکتے ہیں، اور نوجوانوں کو راضی رکھ سکتے ہیں،

بہرحال (مجھے کہنا یہ ہے) کہ متاخرین میں جن لوگوں نے زبردستی اپنے آپ کو فلسفیوں میں شمار کرانا چاہا ہے ان کے اسی برے طریقہ کار کا نتیجہ یہ ہے کہ پرانے قدیم فلاسفہ کے کلام کو مسخ کرکے ان کی طرف یہ متاخرین نے منسوب کردیا ہے، کہ قدیم فلاسفہ کا یہ گروہ قائل تھا کہ (موجودہ کائنات کی تخلیق میں واسطہ کا کام) ان عقول[1] نے انجام دیا ہے جو غیر مادی جوہری حقائق ہیں، اور خدا کی ذات سے الگ یا علیحدہ مستقل وجود رکھتے ہیں نیز کائنات کی تخلیق میں مستقل تاثیر اور مستقل ذات کے وہ مالک ہیں، خواہ یہ پیدائش ابداعی رنگ کی ہو یا خلق کے رنگ کی (یعنی عدم سے اشیاء کو پردۂ وجود میں بھی عقول ہی نے چونکہ لایا ہے، اس لئے ابداع بھی ان ہی کا کام ہے اور چیز سے چیز جو پیدا ہوتی ہے جسے خلق کہتے ہیں، اس کاروبار کا بھی تعلق عقول ہی سے ہے) متاخرین اپنے اس دعوے کے ثبوت میں قدماء فلاسفہ کی ان عبارتوں کو پیش کرتے ہیں جن میں انھوں نے تعبیری چشم پوشیوں سے کام لیا تھا اور اسی کے ساتھ اپنے ان اوہام کو بھی جوڑتے چلے گئے ہیں، جن کا نام انھوں نے "حُجج" یعنے دلائل وبراہین رکھ چھوڑا ہے۔

سبحان اللہ خدا کی کیسی عجیب شان ہے کہ باوجود علم اور جاننے کے خدا نے متاخرین فلاسفہ کے اس گروہ کو گمراہ کردیا۔ اور یوں حق تعالیٰ کا جمال ان کی نگاہوں سے پوشیدہ ہوکر رہ گیا، ان بے چاروں کو اس کا پتہ نہ چل سکا کہ کائنات کی ہر چیز سے حق تعالیٰ اسی قدر قریب ہیں کہ قریب سے قریب ترشے بھی اس سے قریب کا یہ تعلق نہیں

---

[1] اشارہ فلسفہ مشائیہ کے اس مشہور نظریہ کی طرف ہے جس کی تعبیر عقول عشرہ سے کرتے ہیں، خدا چونکہ واحد ہے ایسا واحد اور ایک کہ اس میں کثرت کی کوئی جہت پیدا ہی نہیں ہوسکتی، پس ایک سے عالم کی بے شمار چیزیں کیسے پیدا ہوئیں، اس گتھی کو سلجھانے کے لئے مشائیوں نے دس عقول کا خیال پیدا کیا ہے یعنی کہتے ہیں کہ خدائے واحد سے ایسی ہی ایک واحد بسیط مجرد شی پیدا ہوئی اس کا نام عقل اول ہے عقل اول چونکہ مخلوق ہے ممکن ہے تو اس میں صفات کی کثرت پیدا ہوئی یعنی ممکن ہونا دوسرے سے وجود حاصل کرنا اپنی ذات کا تعقل ہے، الغرض ان تین صفاتی جہات کے رو سے عقل اول نے عقل ثانی کو اور فلک اول کے نفس کو اور خود فلک اول کو پیدا کیا عقل ثانی میں کثرت کے جہات اور بڑھ گئے پس اس سے عقل ثالث اور فلک ثانی صادر ہوا اسی طرح نو عقول اور نو افلاک کو پیدا کرکے عقل عاشر (عقل دہم) کو پیدا کرتے ہیں اس کا نام عقل فعال بھی ہے، نفس انسانی میں معلومات کا فیضان اسی سے ہوتا ہے تفصیلات کے لئے فلسفہ کی کوئی کتاب پڑھیے ۱۲-

رکھتی حق کہ ظاہر الوجود اور باطن الوجود بھی عالم کی کسی شے سے قرب اور نزدیکی کی یہ نسبت نہیں رکھتے یہ بات کہ کائنات کی تخلیق کا تعلق ان ہی جوہری عقول سے ہے جیسا کہ متاخرین نے قدیم فلسفیوں کی طرف اس نظریہ کو منسوب کیا ہے، اس کا مطلب تو گویا یہی ہو سکتا ہے، کہ جن خیالی مخلوقات کو تخیل کے زور سے ہم پیدا کرتے ہیں، ان کے متعلق یہ باور کرایا جائے کہ تعقل کے مرتبہ میں جب یہی خیالی مخلوقات ہوتے ہیں، یعنی معقولات ہونے کی حیثیت جس وقت رکھتے ہیں، اس وقت وہی ان خیالی مخلوقات کو پیدا کرتے ہیں، بالفاظ دیگر، یہ کہا جائے کہ مخیلات کے قیوم خالق معقولات ہیں، ظاہر ہے کہ ایک بے معنی مغالطہ اور سفسطہ کے سوا اس دعوی کی حیثیت اور کیا ہو سکتی ہے، واقعہ یہ ہے کہ معقولات کے رنگ میں ہوں یا مخیلات کے قالب میں (ہماری ان ساری ذہنی پیداواروں) کا قیوم خود ہمارا نفس ہی ہوتا ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ طبعاً معقولات کے ساتھ نفس کی قیومیت کا تعلق پہلے، اور مخیلات کے ساتھ بعد کو قائم ہوتا ہے۔

قدیم فلاسفہ کی طرف عقول کے اس نظریہ کو جو منسوب کیا گیا ہے، اس کا جو واقعی مطلب ہے اس کو اگر تم جاننا چاہتے ہو، تو فیلسوف اعظم ارسطاطالیس کی مشہور کتاب "اثولوجیا"[1] کا مطالعہ کرو، تم کو اس کتاب میں بکثرت ایسی چیزیں ملیں گی جن سے تم پر وہ راہ واضح ہو جائے گی جس پر اس مسئلہ کی تحقیق میں قدیم فلاسفہ چلے ہیں، مثلاً اسی کتاب میں اس نے لکھا ہے۔

افلاطون الٰہی نے "حق اول" (یعنے حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ) کی تعریف کرتے ہوئے یہ اچھی بات لکھی ہے کہ عقول اور نفوس و اجسام کے پیدا کرنے والے خود خداوند تعالیٰ ہی ہیں۔"

یا اسی میں ہے،

> حق سبحانہ کی ذات کے متعلق یوں سمجھو کہ اس کی ذات گویا مرکز کا نقطہ ہے اور نفوس کی حیثیت اس مرکز کے اعتبار سے گویا ایسے دائرے کی ہے جو ساکن ہو اور نفس کی حیثیت ایسے دائرے کی ہے، جو اسی مرکزی نقطہ کے گرد گھوم رہا ہو،

مطلب اس کا یہ ہے کہ ساری کائنات کے تعین کا منشاء اور وجہ حق تعالیٰ کی ذات ہے وہی عقل اور نفس دونوں کا حقیقی قیوم ہے، جیسے وہ سارے نقاط جن سے دائرہ بنتا ہے، ان کے مقام ومحل کا تعین مرکز ہی کے نقطہ سے ہوتا ہے البتہ عقل اور نفس میں اتنا فرق ہے کہ اول الذکر ایک ہی حال پر ثابت و برقرار رہتا ہے اور ثانی الذکر (یعنے نفس) تغیر و تبدل کی حالتوں میں رہتا ہے،

---

[1] مسلمانوں میں یہی مشہور تھا کہ "اثولوجیا" یا "تھیا لوجی" نامی کتاب جس کا عربی میں ترجمہ کیا گیا تھا ارسطو کی کتاب ہے لیکن اس زمانہ کی تحقیق ہے کہ نیو فلاطن اسکندرانی کی وہ تصنیف ہے۔ دراصل یہ ہو یا وہ ہو سب کی سب خرافات شعری معلوم ہوتے ہیں مصنف نے معلوم ہوتا ہے کہ اثولوجیا کا مطالعہ فرمایا تھا ۱۲۔

یا اسی طرح اسی کتاب میں یہ جو لکھا ہے کہ

عقول اور نفوس میں (اور مادی کائنات) کی نوعی صورتیں اپنے مدارج و مراتب کے لحاظ سے نیز حق تعالیٰ کی ذات سے ان کا جو تعلق ہے اس اعتبار سے ان کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ ایک ماہر کاریگر ہے جس نے دل میں کسی "نقش کا خاکہ تیار کیا" ایسا نقش جو حسن و خوبی میں بے نظیر ہے پھر سخت اجسام مثلاً لوہے یا پتھر کے کسی ٹکڑے سے اس نے انگوٹھی بنائی اور اس انگوٹھی کی مہر میں اس نے اس نقش کو کھود کر تیار کیا، ظاہر ہے کہ اس لوہے یا پتھر کے ٹکڑے پر اس نقش کی جو صورت قائم ہوگی، وہ حسن و خوبی میں یقیناً اس نقش کی برابری نہیں کر سکتی جسے کاریگر اپنے ذہن میں تیار کرتا ہے، اسی طرح تغیر و تبدل کو جتنی آسانی کے ساتھ لوہے یا پتھر والا یہ نقش قبول کر سکتا ہے، یہ کیفیت ذہن میں نقش کا جو خاکہ تیار ہوا تھا اس کی نہ ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ ذہنی نقش کے حساب سے حسن و خوبی کے اس کمال کی نوعیت ذاتی کمال کی ہوتی ہے اسی لئے جب تک نقش کا وجود قائم رہے گا حسن و خوبی کا بھی اس میں باقی رہنا ضروری ہے بخلاف اس نقش کے جس کا ظہور لوہے اور پتھر میں ہوا کہ حسن و خوبی اس میں کاریگر کے فعل سے پیدا ہوتی ہے اس لئے اس کی حیثیت ایک فعلی کمال کی ہوگی یہی وجہ ہے کہ اس نقش کے وجود کے ساتھ اس حسن و خوبی کا ہمیشہ رہنا ضروری نہ ہوگا،

اب وہی نقش جو انگوٹھی کی مہر میں کھودا گیا ہے، اس کو موم پر یا کسی ترکی ہوئی مٹی پر منطبق کر دو تو اس عمل سے تیسرا نقش پیدا ہوگا، جو حسن و خوبی میں انگوٹھی والے نقش سے بھی کم رتبہ ہوگا، اور موم یا تر مٹی کے جس مادے میں اس نقش کو قائم کیا گیا ہے، چونکہ تغیر و انقلاب کے قبول کرنے کی اس میں زیادہ صلاحیت ہوتی ہے، اس لئے جو نقش انگوٹھی کے چھاپنے سے (موم یا مٹی میں) قائم ہوا ہے، وہ خود بھی تغیر و انقلاب کے قبول کرنے کی زیادہ صلاحیت رکھے گا۔

مذکورہ بالا مثال کو سامنے رکھتے ہوئے خالق تعالیٰ میں اور مخلوقات میں جو تعلق ہے اس کو یوں سمجھو کہ کاریگر نے جس نقش کا اپنے ذہن میں خاکہ تیار کیا تھا) اس کی حیثیت (حق تعالیٰ کے مخلوقات کے لحاظ سے عقل کی ہے اور انگوٹھی کے مہر میں جو نقش قائم ہوا اس کی حیثیت نفس کی اور موم یا تر مٹی پر چھاپنے سے جو نقش قائم ہوا اس کی حیثیت گویا کائنات کی نوعی صورتوں کی ہے اور خود موم یا تر مٹی کی حیثیت گویا (کائنات) کے مادے کی ہے"

اس کتاب میں اور جو باتیں اس سلسلہ میں ملتی ہیں، ان میں سے بعض چیزوں کا ہم نے یہاں اجمالاً تذکرہ کیا ہے، ورنہ اس

قسم کی عبارتوں سے یہ کتاب بھری ہوئی ہے، بے شمار چیزیں اسی نوعیت کی اس کتاب کے مختلف مقامات میں ملتی ہیں، لیکن جیسا کہ قدماء کا دستور ہے) ان کی کلام کی نوعیت بالکل اشاروں کی ہے، ان کو دیکھ کر ان لوگوں کے صحیح مقصد اور واقعی مطلب تک پہونچنے کے لئے فکر صائب کی ضرورت ہے ان ساری عبارتوں کا نقل کرنا اور ان کا جو مطلب ہے اس کو بیان کرنا ظاہر ہے کہ اس قسم کی مختصر کتابوں میں جیسی کہ یہ کتاب ہے گنجائش نہیں ہے۔

البتہ پچھلے لوگوں میں صدر شیرازی جو اپنے علم و تحقیق کے لحاظ سے اگلوں کا ہم دوش ہے اس نے اپنی کتاب "اسفار اربعہ" میں جیسا کہ ان کا قاعدہ ہے اس مسئلہ کو بڑی طول طویل عبارتوں میں بیان کیا ہے جن کا نقل کرنا یہاں مشکل ہے، اس سلسلہ میں صدر شیرازی نے جو باتیں لکھی ہیں ان میں بعض عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے، کہ وجود حقیقی جو در حقیقت واجب تعالیٰ ہی کی دوسری تعبیر ہے، اس کا اتحاد بعض معنی عقول کے ہیں" اس کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو۔

بہر کیف باطن الوجود تک حکماء کے جس طبقے کو رسائی میسر آئی ہے، اور جن کی سمجھ میں یہ بات آئی ان میں بعض لوگوں نے کسی خاص وجہ سے اس مسئلہ کے متعلق اجمال سے کام لیا، یعنے انھوں نے سارے عنصری عالم ذرہ سے لے کر آفتاب تک کے لئے صرف ایک ہی عقل کو ثابت کیا ہے، اسی عقل کا نام ان لوگوں نے "عقل فعال" رکھا ہے، اسی طرح ان لوگوں نے ہر ہر فلک کے لئے ایک ایک عقل ثابت کی ہے، یعنے ہر فلک کے ساتھ ایک مستقل عقل کا تعلق ہے، یہ دراصل حکماء مشائیہ کا خیال ہے۔

میرا خیال ہے کہ ان مشائی حکماء کی رسائی عالم کثرت ہی میں محدود ہو کر رہ گئی ہے، لیکن "جمال بحت" اور "حسن خالص" تک ترقی کرنے کا موقعہ ان کو میسر نہ ہو سکا، اگر یہ ترقی ان کو نصیب ہوتی، تو ساری کائنات اور سارے عالم کے لئے وہ ایک ہی عقل کے وجود کو ثابت کرتے یعنی "واحد عقلی" جس مرتبہ کا میں نے نام رکھا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم کی وحدت کا وہ راز ان پر واضح نہ ہو سکا جسے ارباب معرفت نے پایا ہے اسی وحدت کی جہت کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ سارے عالم کی تعبیر "شخص اکبر" سے کرتے ہیں۔

ان ہی حکماء اور فلاسفہ میں بعض لوگوں پر وجود کے پھیلاؤ اور انتشار یعنی) انفسادہ کی کیفیت کا اثر کچھ اس طرح پڑا کہ بجائے اجمال کے جیسا کہ مشائیہ نے کیا تھا انھوں نے تفصیل کو اہمیت دی اور کائنات کے ہر ہر نوعی وجود کے لئے الگ الگ عقل کو انھوں نے ثابت کیا ہے، ان عقول کا نام انھوں نے "ارباب الانواع" رکھا ہے، اور ہر نوع کی متعلقہ عقل کو رب النوع کہتے ہیں، یہ "اشراقیہ" کا گروہ ہے، میرا ان لوگوں کے متعلق بھی یہی خیال ہے کہ یہ بھی اجمال ہی میں الجھ کر رہ گئے، اور یہ واقعہ کہ (ہر ہر نوع ہی نہیں بلکہ) ہر ہر شخص کے ساتھ

بھی ایک عقل یعنی اس کے رب کا تعلق ہے، ان کی نگاہوں کے سامنے نہ آسکا حالانکہ ارباب معرفت کی یافت یہی ہے، امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی نے تفصیل سے اس کو بیان بھی کیا ہے، یعنی وہ ارقام فرماتے ہیں کہ

"ہر وہ شئے جو موجود ہے اس کا ایک الگ مربی اسمار کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے"

(حکمار اشراقیہ کی رسائی ان شخصی ارباب یا عقول تک جو نہ ہو سکی) تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ "شخصی صورت" کے قائل نہیں ہیں، اسی لئے انھوں نے یہ خیال قائم کر لیا کہ سارے حوادث جن کا ظہور عالم میں ہو رہا ہے ان کا محض اپنی اپنی ماہیت اور حقیقت یعنی نوعی حقیقتوں ہی کے اعتبار سے ان عقول سے تعلق ہے، جن کو یہ لوگ حوادث کے "پدران مقدس" یا "آبار مقدمین" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، یعنے اپنے تشخصات کے رو سے ان حوادث کا اپنے ارباب سے تعلق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ حوادث میں تشخص اور شخصی تعین کا ظہور ان کے ان آبار کا رہین منت نہیں ہے بلکہ عناصر[1] جو ان حوادث کی گویا "امہات" اور "مائیں" ہیں ان کے اور ان کے "موالید"[2] یعنے بچوں کے مادّوں کی ترکیبی خصوصیتوں میں تشخصات کی پیدائش کی ضمانت مستور ہے،

لیکن ارباب تحقیق کے نزدیک واقعہ کی حقیقی نوعیت یہ نہیں ہے، بلکہ ان کی یافت یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو پیدا ہوتی ہے "عالم عقلی" سے اس کے مختلف تعلقات اور روابط ہوتے ہیں یعنی شخص اکبر اور دعالم کے نظام کلی میں شریک و مندرج ہونے اور کل کی طبیعت سے جس اجمالی تدبیر کا جو نزول ہوتا ہے چونکہ اس موجود ہونے والی شئے میں بھی اس کا ساری ہونا ضروری ہے، اس لحاظ سے ہر پیدا ہونے والی چیز "واحد عقلی" سے ایک ربط و تعلق رکھتی ہے، پھر ہر وہ چیز جو یہاں پیدا ہوتی ہے چونکہ کسی نہ کسی نوع کے تحت میں مندرج ہونا اس کا ضروری ہے، اور نوع کی راہ سے جس تدبیر کا اس شئے سے تعلق ہوتا ہے، یہ ربط کی دوسری قسم ہے جو عالم عقلی سے وہ رکھتی ہے، پھر اس پیدا ہونے والی شئے کو متعین و متشخص ہونے کے اعتبار سے، اور جس تدبیر کا ظہور خود اس کی اپنی خاص اور اصل ذات میں بہ لحاظ اس کے اس عقلی وجود کے جو ہوتا ہے جو خاص کر کے اس پیدا ہونے والی شئے کا مربی ہے، ایک خصوصی ربط اور تعلق عالم عقلی سے اس کو یہ بھی ہے، خیر یہاں تک تو ارباب معرفت اور کشف و شہود والوں کے عالم

---

[1] عناصر آب آتش خاک و باد کو کہتے ہیں، اور ان عناصر کی باہمی ترکیب سے جو مرکبات بشکل جمادات و نباتات و حیوان و انسان پیدا ہوتے ہیں، ان ہی عناصر کے موالید (بچے) سمجھے جاتے ہیں اس لحاظ سے عناصر کی حیثیت ان بچوں کی ماؤں کی ہو جاتی ہے اسی لئے عناصر کو امہات کے نام سے موسوم کرتے ہیں ۱۲، [2] مطلب یہ ہے کہ زید مثلاً ایک شخصی وجود ہے، جو پیدا ہوتا ہے (باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

افراد کی رسائی ہے لیکن ، ان میں جن بزرگوں کا پایہ تحقیق وتدقیق میں زیادہ بلند ہے وہ "اجمال" کے انتہائی زینوں پر چڑھنے کے بعد اس "وحدت جامعہ" تک پہونچے ہیں، جس میں سارے بکھرے ہوئے اسماء سمٹے ہوئے ہیں یعنے "واحد عقلی" کے مقام تک کی یافت ان کو ہوئی ہے، اور اس کے بعد انشراح وانفساح کے سلسلہ میں جب وہ اترے تو انہوں نے پایا کہ پیدا ہونے والی چیزوں میں سے ہر چیز بلکہ ہر وہ واقعہ جو وقوع پذیر ہوتا ہے اس کا (حق تعالیٰ) کے اسماء میں سے ایک اسم مربی ہے اور عالم قدس میں اس واقعہ کی مستحکم بنیاد پائی جاتی ہے، جن لوگوں نے ان بزرگوں کے کلام کا مطالعہ کیا ہے، ان سے یہ باتیں پوشیدہ نہیں ہیں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ "باطن الوجود" کا صحیح تصور جنھیں میسر آیا ہے، ان سے بھی یہ مسئلہ مخفی نہیں رہ سکتا۔

تنبیہ: فلسفیوں کے نام نہاد افراد نے عقول کے ثبوت میں جن مغالطہ آمیز دلائل اور سفسطہ سے کام لیا تھا، ان دلیلوں پر اعتراض کرتے ہوئے متکلمین کے اس طبقہ نے جن کا قدیم اشاعرہ سے تعلق ہے یہ لکھا تھا کہ ایسا وجود جو مادے سے مجرد اور پاک ہو اگر اس کے متعلق یہ مانا جائے کہ واجب تعالیٰ کے سوا بھی کوئی چیز ایسے مجرد وجود کے ساتھ موجود ہو سکتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ کی ذات کو دو چیزوں سے مرکب تسلیم کر لیا جائے یعنی مادے سے مجرد ہونے کی صفت تو واجب میں اور اس مجرد ہستی میں مشترک ہوگی، اور ان دونوں میں پھر ایک ایک جزء وہ بھی ہوگا جس کی وجہ سے واجب کی ذات اس مجرد شئے کی ذات سے ممتاز ہوگی۔

لیکن خود اشاعرہ میں بھی، اور ان نام نہاد فلسفیوں میں بھی متاخرین کا یہ اتفاقی فیصلہ ہے، کہ قدیم اشاعرہ کا یہ اعتراضی استدلال ایک قسم کا شاعرانہ استدلال ہے، وجہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی ذات میں ترکیب کے لزوم کا دعویٰ جو کیا گیا ہے، یہ اس وقت صحیح ہو سکتا تھا جب اس مشترک صفت کے متعلق یہ بھی ثابت کر دیا جاتا کہ اس کا دونوں کے لئے (یعنے واجب اور ہستی مجرد) کے لئے ذاتی ہونا ضروری ہوتا، حالانکہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے، بلکہ مجرد ہونے کی صفت جسے دونوں کی مشترک صفت قرار دی گئی ہے، ظاہر ہے کہ ایک عدمی صفت کی تعبیر ہے، یعنی مادے سے اس کا تعلق نہ ہونا ہی تو

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) ظاہر ہے کہ پیدا ہونے کے بعد عالم کے اس بڑے نظام میں جیسے سب شریک ہیں، وہ بھی شریک ہے اور اجمالی طور پر جیسے سب کی تربیت وپرورش جس اجمالی قانون کے تحت ہو رہی ہے، زید کی بھی ہوتی ہے، پس یہ پہلا تعلق ہے جو زید "عالم عقلی" سے رکھتا ہے، پھر جیسے بکر، عمرو نوع انسانی کے افراد ہیں، زید بھی اسی نوع کا ایک فرد ہے، نوع انسانی کی تربیت وپرداخت کے جس قانون کا تعلق ہے اس قانون سے زید بھی مستفید ہوتا ہے، یہ دوسرا ربط ہے، جو عالم عقلی سے زید رکھتا ہے، پھر زید خود ایک شخصی وجود کا مالک ہے، اور اپنے خاص شخصی وجود کے لحاظ سے ترتیب کے جس قانون سے وہ مستفید ہوتا ہے، یہ تیسرا تعلق ہے جو "عالم عقلی" سے وہ رکھتا ہے۔

مجرد ہونے کا مطلب ہے ایسی صورت میں مجرد ہونے کی صفت کسی وجودی حقیقت کی بھی ذاتی نہیں بن سکتی چہ جائیکہ ایسے وجود کی ذاتی بننے کی اس میں کیا صلاحیت ہوگی جو واجب ہے' الغرض (واجب اور اس مجرد ہستی یعنے عقل ہیں جو صفت مشترک ہے وہ تو عدمی ہے' باقی جس چیز کی وجہ سے ان دونوں میں امتیاز پیدا ہوگا وہ واجب تعالیٰ کی بجنسہٖ ذات اور حقیقت ہے' (یعنے واجب ہونے کی صفت) پس قدیم اشاعرہ نے عقول کے وجود کو جس بنیاد پر محال ٹھہرانا چاہا تھا' وہ بنیاد ہی منہدم ہوگئی' مگر میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ قدیم اشاعرہ کے اس استدلال کو شاعرانہ استدلال جو قرار دیا گیا ہے' یہ ان کے اصل مقصود کے سمجھنے سے لاپروائی اختیار کرنے کا نتیجہ ہے' اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ (بجائے معنے کے) صرف ان کے الفاظ کو پیش نظر رکھا گیا ہے ہمیں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ مادے سے مجرد ہونے کی جس صفت کو دونوں میں مشترک انھوں نے قرار دیا ہے' اس سے ان کی مراد یہ نہ تھی کہ اس کا جو مفہوم آدمی کی سمجھ میں آتا ہے' وہ دونوں میں مشترک ہے' یعنے اس لفظ کا انتزاعی مفہوم مقصود نہ تھا' بلکہ اس مفہوم کا جو واقعی منشا ہے' اس منشار کو مشترک صفت وہ ٹھیرانا چاہتے ہیں' آخر اس میں کیا کوئی شک کر سکتا ہے کہ مادے سے جس چیز کا وجود مجرد اور پاک ہوگا' وہ ایک خاص قسم کے وجود کی حامل ہوگی' ایسا وجود جس پر خاص کر کے اسی کے آثار و ثمرات مرتب ہوں گے' اور اسی کی وجہ سے مادی اشیاء سے اس کو امتیاز حاصل ہوگا' یعنے وجوب' اور امکان کی صفت سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی اس قسم کے مجرد وجود کا خاص لوازم و آثار کو اپنے ساتھ رکھنا ناگزیر ہے' خلاصہ یہ ہے کہ احکام و آثار کا اشتراک اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں میں ان احکام کا جو منشا ہے وہ بھی مشترک ہے' اور یہی بات اس نتیجہ تک پہونچا دیتی ہے' کہ دونوں میں ایسی چیز مشترک ہے' جسے "ذاتی کہتے ہیں' البتہ اسی ذاتی کی کنائی تعبیر انھوں نے "مجرد ہونے" کے الفاظ سے کی ہے' گویا لازم بول کر ارادہ ملزوم کا کیا گیا ہے' اور حقائق و واقعات کے سمندر میں جو گھستے ہیں ان کا یہ عام شیوہ ہے یعنی چیزوں کی جنس اور فصل کو بتاتے ہوئے' بجائے جنس و فصل کے جنس و فصل کے لوازم کو بیان کرتے ہیں' آخر وہ کریں کیا' لغت میں ان کو جو الفاظ ملتے ہیں وہ لوازم پر دلالت کرتے ہیں' (لیکن اصل جنس اور فصل) کے لئے الفاظ ملتے نہیں مجبوراً ان بے چاروں کو مجازی تعبیر سے کام لینا پڑتا ہے۔

اس مقام پر بعض لوگوں نے جو یہ کہا ہے کہ متکلمین جو حق تعالیٰ کے صفات کے متعلق اس دعویٰ کے مدعی ہیں یعنی صفات الحقیہ کے مادے سے مجرد قرار دیتے ہیں اسی طرح صوفیہ جو "عالم عقلی" کے متعلق مجرد ہونے کے قائل ہیں ان دونوں پر قدیم اشاعرہ کا مذکورہ بالا استدلال الٹ جاتا ہے' (یعنے اسی دلیل سے ان دونوں کے دعوؤں کو باطل قرار دیا جا سکتا ہے) میرے خیال میں ان لوگوں کو وہم ہوا ہے' مطلب یہ ہے کہ متکلمین اور

صوفیہ اس میں شک نہیں کہ مجرد ہونے کی صفت کو ان امور کی طرف ضرور منسوب کرتے ہیں، لیکن ان کا مذہب یہ ہے کہ صفات کا مجرد ہونا یا عالم عقلی کا مجرد ہونا یہ بجنسہٖ حق تعالیٰ کی ذات کا مادے سے مجرد ہونا ہے، یعنی حق تعالیٰ کی ذات کی یہ اصلی صفت ہے، جو متکلمین کے نزدیک صفات کی طرف اور صوفیہ کے نزدیک عالم عقلی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے، اور ایسی صورت میں یہ کہنا غلط ہوگا کہ خدا میں اور خدا کے صفات میں یا خدا میں اور عالم عقلی میں "ذاتی" کا اشتراک لازم آتا ہے،

(ایک مادی مثال سے اس کو سمجھو) یعنے تم دیکھتے ہو کہ دو جسم کسی ایک سمت کی طرف مثلاً اوپر یا نیچے کی طرف جب متحرک ہوں گے، اور ان کی یہ حرکت طبعی ہو تو یقیناً یہ بات اس پر دلالت کرے گی کہ ان دونوں میں اس حرکت کا مبدء اور سبب کوئی مشترک شے ہے، اور عقل اسی بنیاد پر یہ سمجھ لے گی کہ ان دونوں جسموں کا تعلق یا تو کسی واحد نوع یا کسی واحد جنس سے ہے، یعنے یہ دونوں اجسام یا تو زمین سے تعلق رکھنے والے ہوں گے، (اگر دونوں کی حرکت نیچے کی سمت کی طرف ہوگی) یا ان کا تعلق (کرہ آتش) سے ہوگا[1] (اگر حرکت کا رخ اوپر کی طرف ہوگا) مگر اسی کے مقابلہ ایسی چیزیں جن کی حیثیت عوارض کی ہو، (یعنے دوسرے میں ہو کر جو چیزیں پائی جاتی ہیں ان سے ان کا تعلق ہو، مثلاً رنگ سختی، نرمی، گرمی سردی، وغیرہ صفات کا جو حال ہے)، ان کے متعلق فرض کرو کہ اپنے معروض اور محل کے ساتھ طفیلی طور پر متحرک ہیں، مثلاً لوہا متحرک ہو، اور لوہے کے ساتھ جو رنگ لوہے کا ہو، وہ بھی ظاہر ہے، کہ ضرور متحرک ہوگا، اب فرض کیا جائے کہ لوہا بھی نیچے کی طرف آرہا ہے، اور جو رنگ لوہے کا ہے وہ بھی، اگرچہ دونوں کی حرکتیں ایک ہی سمت کی طرف ہو رہی ہیں، لیکن کھلی ہوئی بات ہے کہ اس مشاہدے کو دیکھ کر یہ رائے قائم کرنا قطعاً غلط ہوگا کہ اس لوہے اور رنگ میں کوئی "ذاتی جزء" مشترک ہے۔

بھید اس کا یہ ہے کہ "اشتراک" ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتا ہے، اور ثانی الذکر شکل یعنی لوہے اور رنگ والی حرکت کی مثال میں درحقیقت ایک ہی بات ہے یعنی ایک ہی حرکت ہے جو لوہے کی طرف تو بالذات منسوب ہے، اور رنگ کی طرف بالعرض اور طفیلی طور پر اس کا انتساب ہو رہا ہے، پس اس حرکت کے لئے ایک ہی منشا جو لوہے میں پایا جاتا ہے کافی ہے، البتہ حرکت چونکہ رنگ کی طرف بھی منسوب ہے، اس لئے لوہے اور رنگ میں کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے (اور وہ یہاں موجود ہے) یعنے رنگ کا لوہے

---

[1] خیال قدیم فلسفہ میں یہ کیا گیا ہے کہ آگ، کا کرہ ہوا کے کرے کے اوپر ہے، بس جو چیز ہوا کے کرہ میں بھی رہنا نہ چاہے، اور طبعی طور پر اوپر جانا چاہے اس کے متعلق ان کے خیال کے مطابق یہ سمجھا جائے گا کہ ناریت کا اس پر غلبہ ہے، اسی طرح جو چیز نیچے کی طرف طبعی طور پر متحرک ہو سمجھا جائے گا کہ اس کا مزاج ارضی ہے یا ارضی اجزاء کا اس پر غلبہ ہے ۱۲۔

میں قیام) اس کو خوب اچھی طرح ذہن نشین کر دو۔

لیکن یہ اعتراض (یعنے واجب تعالیٰ کی ذات کا مرکب ہوجانا یہ خرابی) اس وقت پھر بھی باقی رہ جائے گی، اگر کسی چیز کے متعلق یہ مان لیا جائے کہ وہ ایسے وجود کے ساتھ موجود ہے، جو حق تعالیٰ کے وجود کا غیر ہے (یعنے اس شئے کا وجود اور ہے، اور خدا کا وجود اس سے بالکل جدا اور ہے)

مگر حق جب واضح ہوچکا ہے، گمراہی اور سلامت روی میں جو فرق ہے، وہ کھل کر نگاہوں کے سامنے جب آچکا یعنے ثابت ہوچکا کہ درحقیقت یہاں بالذات تحقق کا مقام صرف ذات حق کو حاصل ہے، بلکہ "تحقق" اور "یافت" ہی کا نام "حق" ہے، اس کے سوا جو کچھ بھی ہے ان کا تحقق حق تعالیٰ کے اسی تحقق اور یافت سے ہو رہا ہے، جس کا لازمی نتیجہ ہے کہ ایسی دو ہستیاں جن کا وجود دوسرے وجود سے الگ اور مغائر ہو، ان کا پایا جانا ناممکن ہے۔

باقی بعض لوگوں نے جو یہ کہا ہے، کہ (واجب اور ممکن میں وجود کا معنے نہیں) بلکہ (واو، جیم، واو دال کا مرکب لفظ) وجود ہی دونوں میں مشترک ہے، ظاہر ہے کہ سلیم طبائع اس کو برداشت نہیں کر سکتے۔ پس چاہیے کہ خذ ما صفا ودع ما کدر پر عمل کرو (یعنے اچھی بات خواہ کسی کی ہو اُسے مان لو، اور میری بات کو مسترد کردو)

عبقہ (۳۶)

وجوب ہی کا غلبہ اور استیلاء چونکہ باطن الوجود کے مرتبہ میں ہوتا ہے، نیز اپنے مقدس جبروتی مقام ہونے کی وجہ سے لاہوت (حق تعالیٰ کی خاص مرتبہ ذات) کے عنوان ہونے کی حیثیت باطن الوجود کا یہ مقام چونکہ اختیار کئے ہوئے ہے، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ اس مقام کا انکشاف اور اس کی یافت جب ان لوگوں کو ہوتی ہے، (جو سلوک کی راہ میں گام زن ہیں) تو اس وقت اس مقام کی اصطلاحی تعبیر سیر فی اللہ سے کرتے ہیں عارف اسی "سیر فی اللہ" میں مشغول ہوتے ہوتے بالآخر اس مقام پر پہونچ جاتا ہے، جس پر پہونچنے کے بعد اس وحدت کا راز اس پر واضح ہوجاتا ہے، جو متفرق اسماء الٰہیہ کی شیرازہ بندی ہے، یعنی ان اسماء کی کثرت اسی وحدت کے نقطہ پر سمٹی ہوئی اسے نظر آتی ہے، عارف کی اسی یافت اور انکشاف کو "باطن الوجود کی توحید" کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں، (اس مقام پر پہونچنے کے بعد) اس میں یہ یقین قائم ہوجاتا ہے کہ لاہوت مفہوماً یعنے سمجھ میں آنے کے اعتبار سے اول الاوائل ہے، یعنے تمام پہلوؤں سے پہلے ہے، جیسے تحقق اور پائے جانے میں لاہوت ہی تمام مبادی اور اسباب کا مبدا اور سبب ہے، مفہوماً لاہوت ہی اول الاوائل ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ

کوئی ایسا مفہوم یا سمجھ میں آنے والی بات ایسی نہیں ہو سکتی جس میں لاہوت (کا مفہوم) اس طرح مندرج ہو سکتا ہو جیسے کلی کے مفہوم میں جزئی کا مفہوم مندرج ہوتا ہے، بلکہ معاملہ بالعکس ہے یعنی) کوئی سا بھی مفہوم ہو اپنے مفہوم ہونے کے لحاظ سے وہ لاہوت ہی سے پیدا ہوتا ہے، اور اسی سے بچھڑتا ہے، ہر مفہوم کو لاہوت ہی اوپر سے گھیرے ہوئے ہے، اور نیچے سے بھی ثبوت کا وہی قیوم اور مبدء اعلیٰ ہے، معقولات کا وہی خزانہ ہے۔

پھر عارف "واحد عقلی" (کے مرتبہ میں) جب اپنی توجہ کو مرتکز کر دیتا ہے، تو "واحد عقلی" سے گذر کر اس کی نگاہ لاہوت تک جب پہونچ جاتی ہے، تو اس وقت وہ خیال کرنے لگتا ہے کہ (ممکنات) کی ماہیتوں سے لاہوت کو وہی نسبت ہے، جو ماہیتوں کے مقومات کو ان سے ہوتی ہے، (یعنے جنس و فصل جیسی چیزیں جن سے ماہیتوں کی تقویم ہوتی ہے، اور ماہیتوں کے وہی اجزاء ہوتے ہیں گویا یہی نسبت ماہیتوں سے لاہوت کی ذات کو ہے،) عارف کو اس وقت کچھ ایسا نظر آتا ہے کہ سارے امکانی حقائق کا لاہوت ہی جنس عالی ہے، لیکن یہ اسی قسم کا خیال ہے، جیسے وجودیہ عینیہ والے جب ظاہر الوجود میں فانی ہو جاتے ہیں تو یقین کرنے لگتے ہیں کہ ظلال (یعنے کائناتی حقائق شجر حجر وغیرہ) میں اور لاہوت میں وہی نسبت پائی جاتی ہے، جو مظاہر کو ظاہر سے ہوتی ہے، لیکن درحقیقت اس قسم کا احساس ایک طرح سے سکر اور نشہ کی سی حالت سے مشابہ ہے۔

اس مقام پر تم کو چاہئے کہ اس نکتہ کو پیش نظر رکھو جسے میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے، یعنے میں نے بتایا تھا کہ لاہوت کے لئے دنیا کی کوئی چیز کامل عنوان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، زیادہ سے زیادہ ان چیزوں سے لاہوت کے متعلق جو کام لیا جا سکتا ہے ہم اس کی تعبیر تخیل و تمثیل سے کر سکتے ہیں، یعنے لاہوت کی طرف خیال ان سے منتقل ہو جائے یا ایسی مثال سامنے آجائے جسے دیکھ کر لاہوت کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے، لیکن ایسا کامل عنوان جو واقعی عین اس ذات اور اس کی ٹھیٹ حقیقت تک آدمی کو پہونچا دے جس کے لئے اس کو عنوان بنایا گیا ہو۔

سچ پوچھو تو خود لاہوت ہی کی یہ شان تمام اشیاء کے رو سے ہے، یہی ہر شے کا کامل عنوان لاہوت بن سکتا ہے، آخر میں پوچھتا ہوں کہ ایسی چیز جو صرف خیالی ہو، یا تعقل سے اس کا تعلق ہو یعنے محض معقول ہو، اس سے کسی ایسی ہستی تک کامل اور تام رسائی کیا ممکن ہے، جو اصلی اور واقعی وجود کے ساتھ موجود ہو، ہاں! اس خیالی یا عقلی صورت میں اگر یہ بات پائی جاتی ہو یعنے اصلی اور واقعی وجود کے ساتھ موجود ہونے والی ہستی کے بعض لوازم سے محاکاۃ اور نقل اتارنے کا تعلق اس خیالی یا عقلی صورت سے اگر ہو گا تو اس وقت بصیرت کی نظر اس خیالی اور عقلی صورت سے واقعی اور اصلی وجود کے ساتھ موجود ہونے والی ہستی تک پہونچ جاتی ہے،

بہر حال جن لوگوں نے حق تعالیٰ کو کائنات کے لیے جنس عالی قرار دیا ہے، تم کو چاہیے کہ ان کے اس کلام کا یہی مطلب سمجھو اور اسی مطلب پر ان کے کلام کو محمول کرو، کہ حق تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک اسم یعنے "واحد عقلی" کا اسم گویا کہ جنس عالی ہونے کی حیثیت اس لئے رکھتا ہے کہ تمام حقائق کا وہی جامع ہے اور یہی "واحد عقلی" کا اسم ان حقائق کی ٹھیٹ ذات میں ایک اعتبار سے داخل بھی ہے، اگرچہ دوسرے اعتبار سے ان حقائق کا عین بھی ہے۔

عبقہ (۳۷)

"جبروتی[1] حُب"

باطن الوجود کا مقام اپنے کمالات کی وجہ سے بھی، اور اپنے تقدس و برتری، پاکی و نزاہت کی وجہ سے بھی، نیز ظاہر الوجود میں اور باطن الوجود میں موطن (ظرف وجود) کا جو اختلاف ہے، اس کی وجہ سے بھی، یہ واقعہ ہے کہ باطن الوجود میں اور ظاہر الوجود میں کسی قسم کی کوئی مناسبت نہیں پائی جاتی۔

(آخر تم خود ہی غور کرو) کہ ایسی چیز، جو صرف تعقل میں پائی جاتی ہو، یعنے معقول محض ہو، اس میں لاکھ خصوصیتوں کا اضافہ کیا جائے اور تخیل و ترکیب کے عمل کا خواہ اسے جتنا زیادہ تختہ مشق بنایا جائے، کتنی ہی قیدوں سے اسے کیوں نہ مقید کیا جائے، لیکن ان کارروائیوں کی وجہ سے یہی معقول کیا متخیل بن سکتا ہے؟ (یعنے تعقل کے درجہ سے نکل کر تخیل کے پردے پر آسکتا ہے) یقیناً ایسا نہیں ہو سکتا اسی طرح کسی خیالی صورت کو لطیف سے لطیف تر بنانے کی کوشش کیوں نہ کی جائے تجرید و تلطیف کا جتنا عمل بھی اس پر کیا جائے، لیکن ظاہر ہے کہ اس کوشش اور عمل سے وہ معقول نہیں بن جائے گا، (اور اسی پر کیا موقوف ہے) تم کسی خارجی عینی حقیقت ہی کے متعلق سوچو! کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ خواہ لطافت کے جس درجہ میں بھی وہ ہو، لیکن اپنی اس لطافت کی وجہ سے ظاہر ہے کہ یہ خارجی ہستی ذہنی نہیں بن جائے گی، اسی طرح جو چیز ذہنی وجود رکھتی ہو اس میں خواہ جتنی قیدیں بڑھائی جائیں، وہ خارجی ہستی نہیں بن جائے گی۔

باطن الوجود اور ظاہر الوجود میں عدم مناسبت کی اسی کیفیت کا یہ اقتضاء ہوا، کہ دونوں کے درمیان واسطہ کا کام کوئی ایسی چیز انجام دے جس کا تعلق نہ تو ان امور ہی سے ہو جنھیں خالص معقولات کہتے ہیں،

---

[1] کائنات کی تخلیق و آفرینش کا محرک خالق کی ذات میں کیا تھا؟ اسی کا جواب اس عبقہ میں دیا گیا ہے کہ "حب جبروتی" اس کا محرک ہے خدا اپنے کمالات اور اپنے جمال و محاسن خود ہی چاہنے والا اور ان سے محبت کرنے والا ہے، یہی بنیاد ہے جو باعث تخلیق عالم بنی تفصیل کتاب میں خود موجود ہے۔ ۱۲

اور نہ ان سے ہو جو صرف خیالی امور ہوتے ہیں، اور یہی چیز دونوں میں (یعنے باطن الوجود اور ظاہر الوجود کے درمیان ربط پیدا کرے اور ایک کو دوسرے سے جوڑے، اس کی حالت ایسی ہو جیسے قلبی حالات اور واردات کی ہوتی ہے، یعنے ارادہ محبت عشق، انہماک، ہیجان، میلان، شوق، یا اسی قسم کی چیزوں کا جو حال ہے، یعنے ذہنی اور خارجی عقلی اور خیالی امور میں باہمی ربط و تعلق کی پیدایش میں ان ہی جیسی باتوں اور اسی قسم کے جذبات کو دخل ہوتا ہے۔

مثالاً میں کہتا ہوں کہ ایک ماہر کاریگر اپنے دل میں اس چیز کا جسے وہ بنانا چاہتا ہے ایک خاکہ تیار کرتا ہے، پھر اسی سوچے ہوئے خاکے کے بعد ارادہ کا قلب میں ظہور ہوتا ہے، ارادہ سے حرکات خارج میں پیدا ہونے لگتے ہیں، جس کے بعد وہی چیز جو سوچی گئی تھی منصۂ شہود پر جلوہ افروز ہو جاتی ہے، اور جو چیز پوشیدہ تھی وہ ظہور کا قالب اختیار کر لیتی ہے، جس چیز کو صرف عقل ہی پا رہی تھی، اب حواس سے اس کا تعلق ہو جاتا ہے، یعنے معقول محسوس ہو جاتا ہے، پس جیسے ارادہ کی صفت یہاں باعث ظہور بنی اسی طرح باطن الوجود اور ظاہر الوجود کے درمیان اسی قسم کی کسی کیفیت نے واسطہ کا کام انجام دیا ہے (آیا دوسری مثال کو دیکھو) کسی کی محبت میں کوئی گرفتار اور غرق ہے، اپنے محبوب کے جمال کا وہ تصور کرتا ہے، اس کے حسن و جمال کا، اس کے بناؤ سنگار کا، ناز و ادا کا، لذت بخش شیریں حرکات کا، دھیان جماتا ہے، جس کے بعد محبت بتدریج عشق اور سرمستی و جنون کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اس کی یہ کیفیت یوں ہی بڑھتی چلی جاتی ہے، تا اینکہ وہ اس محبوب کو اپنے خیال کے مطابق گویا اپنی آنکھوں کے سامنے کھڑا پاتا ہے، جیسے محبت کی کیفیت اس خیال کو اس کے سامنے لانے میں واسطہ کا کام دیتی ہے، اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ مخلوق کی پیدائش میں خالق کی اس قسم کی کوئی شان واسطہ کا کام دیتی ہے۔

یا تیسری مثال یہ بھی ہو سکتی ہے کہ سونے والا سویا ہوا ہے، اس کا دل اس کا دماغ طرح طرح کے کسبی اور قدسی علوم سے معمور ہیں، نیند ہی کی حالت میں اس پر ایک طرح کی استغراقی اور انہماکی حالت طاری ہوتی ہے، اور اسی حال میں اپنے ان علوم کو وہ مادی اجسام اور جسمانی کیفیات کے لباس میں جلوہ گر پاتا ہے، اسی پر باقی حالات کو قیاس کرنا چاہئے۔

بہر حال ظاہر الوجود اور باطن الوجود کے درمیان ربط کی بنیاد جس جبروتی امر پر قائم ہے، اس کی یافت کشف و شہود کے ائمہ کو بھی ہوئی ہے، اور اشراقی فلسفہ کے اکابر و اساطین کی تحقیق بھی اس جبروتی امر تک پہونچی ہے، اشراقیہ کی تقلید میں مشائی حکماء کے بعض افراد نے بھی اس جبروتی حقیقت کے پالینے کا دعوی کیا ہے۔

(کہتے ہیں کہ) لاہوت میں اور اس جبروتی امر میں وہی تعلق ہے، جو محبت کی کیفیت کا تعلق محب (عاشق سے) ہوتا ہے (صوفیہ کا بیان ہے) کہ کنت کنزاً مخفیاً فاجببت ان اعرف فخلقت الخلق (میں ایک مخفی خزانہ تھا پس میں نے چاہا کہ جانا جاؤں اس لئے خلقت کو میں نے پیدا کیا) یہ قول جو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، اس میں اسی امر جبروتی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، صوفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ جس وقت یہ ارادہ کیا گیا اس وقت محبوب کی اپنی ذات کے سوا اور کچھ نہ تھا، وہی خود اپنے آپ پر عاشق ہوا یعنی اس کے چہرے کا وہ جمال جس کی تعبیر "باطن الوجود" سے کی گئی ہے، اپنے اسی جمال کا وہ خود عاشق ہوا شیخ الاشراق نے اپنی کتاب "ہیاکل النور" کے مختلف مقامات پر اسی مسئلہ کی طرف مختلف اشارے کئے ہیں، مثلاً یہ بیان کرنے کے بعد کہ سارے موجودات میں عشق کس طرح جاری و ساری ہے، شیخ نے لکھا ہے۔

ہر شخص خود اپنے آپ پر عاشق ہے، اول[1] (تعالیٰ) بھی خود اپنی ذات پر عاشق ہوئے،

(آگے اسی طرح اور تفصیل کی ہے)

فارسی زبان میں عارف جامی نے اسی مضمون کو کتنی خوبی کے ساتھ ادا کیا ہے، فرماتے ہیں،

گرچہ معشوق لباس عاشقی پوشیدہ
وانگہ از خود جلوہ خود را تماشا کردہ[2]

تنبیہ۔ اس موقع پر ایک بات سمجھنے کی یہ بھی ہے، کہ محبت اپنے کچھ خاص آثار و نتائج بھی رکھتی ہے یعنے ہجر کے زمانہ میں قلق بے چینی سرگشتگی و سراسیمگی، اور وصال کی گھڑیوں میں مسرت و نشاط سرخوشی انس و راحت و طمانیت "عشق و محبت" کے لازمی نتائج ہیں، لیکن (یہاں) چونکہ جو معشوق ہے وہی بجنسہ عاشق ہے۔

محبوب عین محب ہے، اس لئے ہجر و فراق کے تصور کا یہاں امکان بھی نہیں ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ اس "حب جبروتی" میں محب اور عاشق اپنے کمالات و محاسن و جمال کے ساتھ ہمیشہ مسرور اور خوش ہی رہتا ہے، اس کے سوا کسی دوسرے پہلو کی یہاں گنجائش ہی نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر الوجود اور باطن الوجود کے درمیان (حب جبروتی) ایک ایسا الٰہی اسم ہے جس کی تعبیر مختلف الفاظ میں کی گئی ہے، عشق و حب مودت نظر عنایت (مجدد الف ثانی) کی اصطلاح ہے، شاہ ولی اللہ نے اسی کی تعبیر کے لئے الرحمٰن الرحیم البر کے الفاظ اختیار کئے ہیں (اور اشراقی فلاسفہ) اسی کو سرور ابتہاج فرح کے

---

[1] فلاسفہ حق تعالیٰ کو اپنی زبان میں کبھی "اول" بھی کہتے ہیں یعنے سب سے پہلی ہستی ۱۲ [2] عطار نے اسی مضمون کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے ؎ از برائے ظہور خود گشت + بہر جہ بہر گری بازلر +

ناموں سے موسوم کرتے ہیں

عبقہ (۳۸)

محبت اور مودت کی جتنی قسمیں ہیں، ان میں قوی تر محبت' اور مودت کے نام سے موسوم ہونے کا سب سے زیادہ حقدار یہی "حب جبروتی" ہے کیونکہ حب جبروتی میں خود لاہوت محب اور عاشق ہے' اور ظاہر ہے کہ لاہوت کے کمالات وصفات سے بڑھ کر کس کے کمالات وصفات ہوسکتے ہیں اور جیسے لاہوت ہی یہاں محب ہے' اسی طرح یہاں محبوب بھی وہی ہے' اس سے زیادہ حسین اور خوب صورت کون ہوسکتا ہے' اور باطن الوجود چونکہ لاہوت ہی کے روے زیبا کے جمال کا نام ہے ظاہر ہے کہ اس جمال کا مقابلہ کون کرسکتا ہے۔

باپ اور بیٹے راعی و رعایا رسول اور امت نفس اور بدن، مثال اور شہادت، تجلی اور جس کے لیے تجلی کرنے والا تجلی کرتا ہے' ان تمام سلسلوں میں محبت کی جن کیفیتوں کو تم پاتے ہو در حقیقت اسی "جبروتی رحمت ومحبت" کے سنو حصوں میں سے ایک حصہ ہے (جو دنیا میں تقسیم ہوا ہے)

بہر حال کوئی ہو' کسی قسم کی چیز ہو' اپنے مقدس وجود کے لحاظ اور پہلو سے وہ لاہوت کی محبوب ہے یعنے لاہوت کو خود اپنی ذات سے جو محبت ہے' اسی محبت میں (ساری کائنات) کے وجود کی محبت مستور و مندرج ہے جس کا کبھی کبھی ظاہر الوجود میں بھی اثر نمایاں ہو جاتا ہے' جیسا کہ روایتوں میں آیا ہے کہ جب کوئی بندہ اللہ کا محبوب ہو جاتا ہے' تو حق تعالی جبرئیل کو مطلع فرماتے ہیں کہ فلاں بندے سے مجھے محبت ہے' پس اے جبرئیل تم بھی اس سے محبت کرو (آخر تک روایت کا مطالعہ حدیث کی کتابوں میں کرو)

شیخ عراقی نے "حب جبروتی" کے اس مضمون کی تفصیل میں بڑی طویل گفتگو کی ہے' انھوں نے اپنی کتاب "لمعات" میں مستقل اصطلاحیں اس باب میں بنائی ہیں' جس کا جی چاہے' ان کی کتاب کا مطالعہ کرکے ان تفصیلات اور اصطلاحات سے آگاہی حاصل کرسکتا ہے۔

لہ اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو بچے سے محبت کرتے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ خدا کی رحمت کے سو حصوں میں سے ایک حصہ مخلوقات میں تقسیم ہوا' اسی رحمت کا نتیجہ ہے کہ ماں اپنے بچے سے محبت کرتی ہے' ۱۲

عبقہ (۳۹)

ایسے احوال وکیفیات جو پہلے موجود نہ ہوں اور بعد کو کسی پر طاری ہوجائیں، جاننا چاہیئے کہ "حب جبروتی" کا اس مد کی چیزوں سے کوئی تعلق نہیں ہے (یعنے وہ کوئی ایسی حالت نہیں ہے، کہ پہلے نہ تھی اور بعد کو محب پر طاری ہونے کی وجہ اس کی ظاہر ہے، یعنے لاہوت کی فضا میں بھلا اس کی گنجائش ہوسکتی ہے، کہ نئے حالات سے وہ دوچار ہو، اور ایسی کیفیتیں جو پہلے نہیں پائی جاتی تھیں وہ اس پر طاری ہوئیں) بلکہ "حب جبروتی" تو ایک "مقدس محبت" کا نام ہے، ایسی مقدس محبت جو بجنسہ محب اور عاشق کی ذات ہے،

الحاصل لاہوت اس موطن اور مقام کے لحاظ سے صرف محبت ہی محبت ہے، پس جن لوگوں نے یہ لکھا اور کہا ہے، کہ سارے ممکنات اور مخلوقات کا مبدا، اور سرچشمہ آغاز محبت ہی ہے، تم کو چاہیئے کہ ان کی اس بات کا انکار نہ کرو (کیونکہ ان کا اشارہ اسی "حب جبروتی" کی طرف ہے، جو ایک لحاظ سے عین لاہوت ہے، پس لاہوت یعنے خدا کو مبدء کائنات کہنا یا اس "حب جبروتی" (عشق) کو مبدء کائنات کہنا دونوں ایک ہی بات ہوئی۔

عبقہ (۴۰)

شیون یعنی "احدیت" کے مقام کی تفصیل

لاہوت (یعنے ذات حق) کی حیثیت چونکہ ایسی صورت علمیہ کی ہے، جس کا تعلق تمام اشیاء سے ہے، یعنی صورت واقعہ کی یہ نہیں ہے کہ تمام اشیاء میں جو بات مشترک ہے، لاہوت کا اسی امر مشترک سے تعلق ہے، بلکہ لاہوت کی ذات ہر حقیقت کے ساتھ ایک خاص قسم کی خصوصیت رکھتی ہے، یہی خصوصیت اس انکشاف اور علم کا مبدء وسبب ہے، جس کی بنیاد پر وہ ہر چیز کا عالم ہے، (یعنی ہر چیز کو خدا جو جانتا ہے، تو اس علم کا سبب اور اس انکشاف کا مبدء یہی خصوصی تعلق ہے جو ہر چیز سے وہ رکھتا ہے) وجہ اس کی یہ ہے، کہ ایک ہی علمی صورت جب بہت سی چیزوں کے انکشاف اور علم کا مبدا بنے گی، تو ناگزیر ہے کہ اس علمی صورت کے متعلق یہ مانا جائے کہ ہر وہ چیز جس کے

انکشاف کا وہ مبدء و سبب ہے، اس کے ساتھ وہ خاص تعلق رکھتی ہے مثلاً انسان کی صورت علمیہ
ہی کو لو، انسان کی یہ علمی صورت انسان کے انکشاف کا مبدء اور سبب ہے، لیکن مختلف حیثیتوں
سے، یعنے انسان ایک کلی ہے۔ اس حیثیت سے بھی اس کے انکشاف کا مبدء یہی صورت ہے، پھر اس
حیثیت سے بھی کہ انسان منجملہ انواع کے ایک نوع ہے، اور اس حیثیت سے بھی کہ وہ ایک مطلق
حقیقت ہے، (افراد کے قیود سے مقید نہیں ہے) اور اس حیثیت سے بھی کہ حقیقت انسانی بسیط
نہیں، بلکہ ایک مرکب حقیقت ہے، حیوان و ناطق کی ترکیب سے تیار ہوتی ہے، ان تمام حیثیتوں
سے یہی صورت مبدأ انکشاف چونکہ واقع ہوئی ہے، اس لئے ضرور ہے کہ انسان کی اس علمی صورت کا
ان تمام امور سے اختصاصی تعلق ہو، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا، تو پھر اس علمی صورت کے متعلق یہ کہنا کہ خاص
کر کے وہ فلاں بات کے انکشاف کا مبدء ہے، اور فلاں کے انکشاف کا مبدء نہیں بن سکتی، صحیح نہیں ہو سکتا
میں کہنا چاہتا ہوں کہ اس علمی صورت کی بذات خود ایک حیثیت یہ ہے، کہ تمام وہ افراد جو انسان کے
نیچے مندرج ہیں، ان میں سے ہر ہر فرد کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ جن جن چیزوں سے ان میں انفرادو
تشخص اور تعین پیدا ہوا ہے، ان سے ان تمام افراد کو مجرد اور پاک کر لیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اس تجریدی
عمل کے بعد جو چیز باقی رہ جائے گی (یعنے انسان کی کلی حقیقت) وہ اس علمی صورت کے ساتھ مطابقت
کا تعلق پیدا کرے گی، صورت علمیہ کی اسی حیثیت کا نام "کلیت" ہے، یعنے کثیر افراد کے ساتھ مطابقت
کی شان اس میں پائی جاتی ہے، اور اس کی اسی شان کے ساتھ یہ امر وابستہ ہے کہ انسان کی کلیت (یعنی
کثیر افراد پر صادق آنے کی صفت) کے انکشاف اور علم کا مبدء یہ علمی صورت بنی ہوئی ہے۔

اسی طرح اس علمی صورت کی بذات خود ایک اور حیثیت ہے، یعنے انسانی افراد کا اس علمی
صورت کے ساتھ مطابق ہونا یہ ایسی بات ہے، جس کے لئے، ان امور میں سے جو ان افراد کی
حقیقت میں داخل ہیں، کسی امر کے حذف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ صرف ان چیزوں کا
حذف کر دینا کافی ہوتا ہے، جن سے ان افراد میں تشخص اور تعین کا رنگ پیدا ہوا تھا، اس علمی صورت
کی یہی وہ حیثیت ہے جس کی وجہ سے انسان کے نوع ہونے کی صفت کا انکشاف اس علمی صورت
سے ہوتا ہے، اسی طرح اس علمی صورت کی ایک حیثیت یہ بھی ہے، یعنے انسان کے جتنے افراد ہیں، ان
میں سے کسی فرد سے اس کا اس وقت تک مطابق نہ ہونا، جب تک کہ ہر فرد کی ہر اس بات کو جو اس
فرد کی اصل حقیقت سے خارج ہے، اس کو حذف نہ کر لیا جائے، بالفاظ دیگر یہ مطلب ہوا کہ جب تک
ان افراد میں ایسی بات جو اس کی حقیقت سے خارج ہے، یعنی عوارض کا تعلق ان افراد سے جب تک

باقی رہے گا، اس وقت تک ان افراد میں سے کسی فرد سے اور اس علمی صورت کی مطابقت پیدا نہیں ہو سکتی، یعنے حقیقت انسانی ایک اطلاقی حقیقت ہے، اس کا انکشاف جو اس علمی صورت سے ہوتا ہے، اس کی بنیاد صورت علمیہ کی اسی حیثیت پر قائم ہے، اور اس کے اسی شان سے یہ امر وابستہ ہے۔

پھر اسی علمی صورت کی یہ حیثیت کہ دو صورتوں یعنے حیوان کی صورت اور ناطق کی صورت میں یہ تحلیل ہو سکتی ہے، یعنے تجزیہ کرنے سے یہی ایک صورت ان دو صورتوں کا رنگ اختیار کر سکتی ہے، اس علمی صورت کی یہی وہ حیثیت ہے جس کی وجہ سے یہ بات کہ انسان ایک مرکب حقیقت ہے، اس کا انکشاف بھی اسی علمی صورت سے ہو رہا ہے، بہر حال اسی پر دوسری باتوں کو قیاس کر سکتے ہو، انسان کی اس علمی صورت کی ان حیثیتوں کی وجہ سے یہ واقعہ ہے کہ خود اس صورت میں کسی قسم کی کثرت کا رنگ نہیں پیدا ہوتا یعنے پائے جانے اور تحقق کے لحاظ سے دیکھو گے تو یہ علمی صورت تم کو ایک واحد شخصی صورت ہی کے رنگ میں نظر آئے گی، اور اسی واحد شخصی صورت میں آدمی کا ذہن مختلف اعتبارات پیدا کرتا رہتا ہے، کبھی اس اعتبار اور حیثیت کو پیدا کرتا ہے، اور کبھی اس اعتبار اور حیثیت کو۔

لیکن واقع میں باوجود واحد شخصی صورت ہونے کے خود اس صورت کی ذات ہی سے اس تعلق کا وجود وابستہ ہے، جو کثرت میں اور ایسی چیز میں جو واحد ہے، پایا جا رہا ہے، یعنے ایک واحد صورت کا ان مختلف کثیر حیثیتوں سے جو تعلق ہے، ظاہر ہے کہ اس تعلق کا سارا دارومدار اسی واحد علمی صورت پر ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آدمی کی عقل جب اس علمی صورت کا تصور کرتی ہے، اس وقت اس میں کثرت کا یہ رنگ محسوس نہیں ہوتا، لیکن ان مختلف حیثیتوں کی کثرتوں کو عقل جب سوچتی ہے، اور اس علمی صورت کی واحد شخصی وجود سے ان کثرتوں کا جو تعلق ہے، جب اس پر غور کرتی ہے، تو اس وقت اسی واحد صورت میں اس کو ان کثرتوں کا رنگ بھی محسوس ہونے لگتا ہے، یہاں ایک قابل ذکر نکتہ یہ بھی ہے کہ انسان کی اس علمی صورت میں جو یہ مختلف حیثیتیں پائی جاتی ہیں، واقعہ یہ ہے کہ ساری حیثیتیں ایک ہی حیثیت کے اندر چھپی ہوئی ہیں، اور اسی ایک حیثیت میں سب مندرج ہیں، یعنے اس علمی صورت کی یہ حیثیت کہ انسان ہی کے انکشاف کا وہ مبدء ہے، اور انسان کے سوا کسی دوسری چیز کا انکشاف اس صورت سے نہیں ہو سکتا، یہی حیثیت اس علمی صورت کی ایسی حیثیت ہے، جو اس علمی صورت کی تمام دوسری حیثیتوں کی شیرازہ بند ہے۔

شیون کی اصطلاح

بہر حال لاہوت تمام اشیاء کے انکشاف کا بذات خود مبدء بنا ہوا ہے، اور اسی وجہ سے ہر ہر چیز سے اس کے اختصاصی تعلقات جو قائم ہیں،

ان ہی کو اصطلاحاً "شیون" کے نام سے صوفیہ موسوم کرتے ہیں، لیکن لاہوت کی اس واحد شان کے سامنے یعنے "واحد عقلی" کے مصدر ہونے کی شان لاہوت میں جو پائی جاتی ہے، اس شان کے سامنے یہ سارے "شیون" گم ہو کر رہ جاتے ہیں۔

بہر حال لاہوت (خالص ذات حق کے مرتبہ) میں اور باطن الوجود کے درمیان میں یہی وہ شان ہے، جسے (صوفیہ) ایک مستقل اسم الٰہی قرار دیتے ہوئے اس کی تعبیر "احدیت" کے لفظ سے بھی کرتے ہیں اور اسی کو وہ "شیون کا مرتبہ" بھی کہتے ہیں، اسی کی تعبیر (شاہ ولی اللہ کی اصطلاح کے رو سے) "المجید العظیم الاعلی الکبیر، الجلیل" سے بھی کی جاتی ہے، "خالص وحدت" کے مرتبہ میں، اور اس تفصیلی مرتبہ میں جس کا نام کثرت انفساریہ ہے، یعنے معلومات الٰہیہ اجمال کے مقام سے آگے بڑھ کر تفصیل کا رنگ جس مرتبہ میں اختیار کرتے ہیں ان دونوں مرتبوں کے بیچ میں شیون کے اس مرتبہ کی حیثیت گویا "برزخ" کی ہے،

تنبیہ لطیف ارباب سلوک، سلوک کے مقامات کو طے کرتے ہوئے، یا صاحبان معرفت معرفت کے مقامات کو طے کرتے ہوئے جب ان مراتب کی سیر کرتے ہیں تو ان کی اس سیر میں یہ نہیں ہوتا کہ وہ کثرت سے منتقل ہو کر "وحدت" کی منزل تک پہونچے ہیں، بلکہ ان کو یافت تو درحقیقت خالص وحدت ہی کی ہوتی ہے، اور وحدت کی یہ یافت ان کو دفعۃً حاصل ہوتی ہے، البتہ اپنی اس یافت کے بعد وہ تعلق جو باطن الوجود کا لاہوت سے ہے، اس میں جب غور و فکر کرتے ہیں تو اس وقت اس کثرت کا شعور بھی ان کو ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس مقام میں جو چیز ظاہر ہوتی ہے، وہ تو وحدت ہی ہے، اور "کثرت" اس مرتبہ میں پوشیدہ و مستور رہتی ہے، بخلاف باطن الوجود اور ظاہر الوجود کے مقام کے (یعنے ان مقامات میں کثرت ہی ظاہر ہوتی ہے، اور وحدت مستور رہتی ہے)

عبقہ (۱۴)

وجہ اللہ کی جگمگاہٹ (جس کی تعبیر حدیثوں میں وجہ اللہ کے سُبحات سے کی گئی ہے) ان ہی کو "شیون" کہتے ہیں، اور "شیون" کے لفظ سے مراد صوفیہ کی وَجْہُ اللہِ کے یہی سبحات ہیں، وجود ظاہر کا جو پردہ پڑا ہوا ہے اگر وہ اٹھا لیا جائے۔ تو ساری کونی کثرت (یعنے سارا عالم امکان) جل کر بھسم ہو جائے گی، یعنے "خالص وحدت" کی روشنی کے سامنے (کونی کثرتوں) کی چمک دمک محو ہو کر رہ جائے گی "خالص وحدت"

یا "وحدت محضہ" کا مرتبہ وہ مرتبہ ہے، جسے حق تعالیٰ کے جلال کا سمجھنا چاہیئے، یعنے وہی سبحات الجلال ہیں، عقلاء کے عقول اسی مقام تک پہونچنے کے بعد ٹھٹھک کر جاتے ہیں، بڑے بڑے فصحاء کی زبانیں یہاں گونگی بن جاتی ہیں، دیدہ وروں کی نگاہیں چوندھیا جاتی ہیں، سوچنے والے مبہوت بن کر رہ جاتے ہیں، باطن الوجود کو جو نسبت ظاہر الوجود سے ہے، یہی نسبت اس مقام میں اور باطن الوجود میں پائی جاتی ہے، یعنے ظاہر الوجود اور باطن الوجود کے موطن اور سرچشموں میں جو فرق ہے وہی فرق شیون میں اور باطن الوجود کے مقام میں ہے۔

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی نے شیون کے اس مرتبہ کو جو ایک قسم کا وہمی مرتبہ قرار دیا ہے، تو مقصد ان کا یہ ہے کہ "وحدت" میں شیون کی کثرت محو ہو کر رہ جاتی ہے، اس کو اچھی طرح بیدار مغزی کے ساتھ سمجھو اور غفلت سے جو کام لیتے ہیں ویسے نہ بنو۔

عبقہ (۴۲)

تقرر کا مقام جس کا نام "وحدت" بھی ہے اسی کی تفصیل اس عبقہ میں کی جائے گی

خود اپنی ذات کا عالم پر منکشف ہونا، اسی کا نام علم حضوری ہے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس علم میں خود اپنی ذات کے انکشاف کی حد تک تو عالم التفات اور توجہ کا محتاج نہیں ہوتا لیکن بجائے اپنی ذات کے یہی علم کسی دوسری چیز کے انکشاف کا ذریعہ جب بنتا ہے تو ہر شخص کا وجدان اس کی شہادت دے سکتا ہے کہ اس وقت التفات اور توجہ کی ضرورت یقینی ہوتی ہے۔

آخر صورت علمیہ کا اس کے عالم کو جب ذہول[1] ہو جاتا ہے، تو جو لوگ قائل ہیں کہ اشیاء کی صورتیں ان کے علم کے وقت عالم کے نفس میں محفوظ ہو جاتی ہیں، ان میں کیا اکثروں کا خیال یہ نہیں ہے کہ ذہول کی اس شکل اس علمی صورت کا عالم کو علم حضوری ہی حاصل رہتا ہے، لیکن باوجود علم حضوری کے اس علم کا جو معلوم ہے، یعنے صورت علمیہ کے ذریعہ سے جس چیز کا علم عالم کو حاصل ہوتا ہے، اس کے انکشاف سے وہ محروم رہتا ہے، نیز اپنے مختلف خصوصی تعلقات کی بنیاد پر

---

[1] ایک چیز نسیان ہے، اور دوسری چیز ذہول ہے، نسیان میں تو شے کی صورت ہی ذہن سے غائب ہو جاتی ہے اور ذہول میں عالم کی اس کی طرف توجہ نہیں ہوتی، سوچنے کے بعد یاد پڑتی ہے ۱۲

ایک ہی صورت جب مختلف اور کثیر چیزوں کے انکشاف مبدء وسبب بن جاتی ہے، تو ظاہر ہے کہ اس وقت کیا ہوتا ہے؟ یہی نا کہ جب جس خصوصی نسبت اور تعلق کی طرف عالم توجہ کرتا ہے، تو اس وقت وہ خاص معلوم جس سے خصوصی نسبت صورت علمیہ کو ہے، اس کا انکشاف عالم پر ہوگا، اسی طرح جب دوسری خصوصی نسبت اور خصوصی تعلق کی طرف توجہ و التفات کی نظر عالم ڈالتا ہے، تو دوسرا معلوم جس سے اس صورت کا خصوصی تعلق ہے، وہ عالم پر منکشف ہوگا۔

(اس تمہید کے بعد اب میں کہتا ہوں) کہ لاہوت کو خود اپنی ذات کا حضوری علم ہے، اور اس پر اپنی ذات کا خود انکشاف علم حضوری ہی کا نتیجہ ہے، لیکن "عالم عقلی" کا لاہوت سے صدور ظاہر ہے کہ "شیون" پر مبنی ہے، یعنے "شیون" کے علم پر مبنی ہے، اب کھلی ہوئی بات ہے کہ شیون کے ساتھ ذات کی طرف التفات کرنے کے بعد جو حیثیت ذات کی ہوگی وہ یقیناً ذات کے اس مرتبہ سے موخر ہوگی جو اس کی خالص ذات ہونے کی حیثیت ہے۔

اس کو خود اپنی ذات کی مثال سے سمجھ سکتے ہو، یعنے ہم اپنی ذات کی طرف جب توجہ کرتے ہیں، اور اس کی طرف التفات کی نظر ڈالتے ہیں، تو ظاہر ہے کہ ذات کا یہ رنگ کہ اس پر التفات کی نظر ڈالی گئی ہے، یقیناً خود ذات کے مرتبہ سے موخر ہوگا۔

صوفیہ کے چند ارباب تدقیق نے جن کی تعداد بہت تھوڑی ہے، موشگافیوں سے کام لیتے ہوئے لاہوت، اور احدیت ان دو مقاموں کے بیچ میں جس مرتبہ کو ثابت کیا ہے، اس کا حاصل وہی ہے جو میں نے کہا، اسی درمیانی مرتبہ کی تعبیر ان میں بعضوں نے وحدت سے بھی کی ہے، اسی کو علم حضوری بھی کہتے ہیں، تقرر بھی اسی کی تعبیر ہے، (بعضوں[1] نے) الحی القیوم، النور التام، الاوّل، کے الفاظ سے بھی اسی مقام کی طرف اشارہ کیا ہے، لیکن اکثر ائمہ اس درمیانی مرتبہ کو ثابت نہیں کرتے اور یہ کوئی عیب کی بات نہیں ہے، کیونکہ اس مرتبہ میں اور لاہوت میں بجز ایسے فرق کے جو عنوان اور معنون میں ہوتا ہے، اور کسی قسم کا فرق نہیں ہے۔

میرا مطلب یہ ہے، کہ لاہوت میں، اور وحدت کے جس مرتبہ کو ان لوگوں نے پیدا کیا ہے، ان دونوں کے درمیان، کوئی ایسی امتیازی بات نہیں پائی جاتی جس کی وجہ سے دونوں کے احکام میں امتیاز پیدا ہو، یعنے اس کی وجہ سے ایک کی طرف ایسے احکام منسوب ہو سکتے ہوں، جن کا انتساب دوسرے کی طرف نہ ہو سکتا ہو، وجہ اس کی یہ ہے، کہ لاہوت کا مقام ہو، یا وحدت کا، یہ

---

[1] اشارہ حضرت شاہ ولی اللہ کی طرف ہے ۱۲

دونوں خالص وحدت اور صرف اطلاق محض کی تعبیر ہے، دونوں میں تقدم و تاخر کی نسبت جو پیدا ہوتی ہے، یہ نسبت قریب قریب (یعنے تقدم بالماہیت والے تقدم سے بہت کچھ یہ مشابہ ہے) نسبت ہے، جسے تقدم بالماہیت کہتے ہیں۔

بہر حال دونوں مقاموں میں فرق اسی قسم کا ہے، جیسے مطلق شئے، اور اس کے عنوان میں پایا جاتا ہے، یا واحد (ایک) کے لفظ کی ایک حیثیت جو یہ ہے کہ تمام اعداد کی وہ اصل ہے، تو اس حیثیت سے جس واحد کا تصور کیا جائے اس میں اور مطلق واحد میں جو فرق ہوتا ہے، بس یہی فرق لاہوت میں اور وحدت کے اس مقام میں ہے،

عبقہ (۴۳)

اللہ کا اسم اعظم بھی وحدت ہے، (جس کا عبقہ ۴۲ میں ذکر کیا گیا) محققین کہتے ہیں کہ واجب سے جو چیزیں صادر ہوئی ہیں) ان میں صادر اول یہی ہے، ان محققین کے نزدیک اس صادر اول میں اور اس کے مصدر میں (یعنے وحدت میں اور لاہوت میں) بجز ایک قسم کی اعتباری مغائرت کے اور کسی قسم کا فرق نہیں ہے اور حقیقت علم کے موطن لاہوت کے تنزل کی یہ تعبیر ہے، تمام اسماء الٰہیہ وکونیہ کی یہی اصل بنیاد اور ٹھیٹ حقیقت ہے، اور لاہوت کے سارے تنزلات کی اصل بھی یہی ہے، اسماء الٰہیہ اور اسماء کونیہ اور خارجی موجودات ہوں یا ذہنی ان سب کے ساتھ وحدت کے اس مقام کو وہی نسبت ہے، جو ظلال (مظاہر کائنات شجر و حجر کو) اپنے وجود منبسط سے ہے،

وجہ اس کی یہ ہے کہ ساری چیزیں جو پائی جاتی ہیں، ان کے ساتھ لاہوت کو وہی نسبت ہے جو ہمارے نفس کو اپنے معلومات اور ان چیزوں سے ہے، جنھیں اپنے خیال میں ہم پیدا کرتے ہیں اور ظاہر ہے کہ سارے معلومات اور خیالات جو ہمارے نفس میں پائے جاتے ہیں، ان کی اصل در حقیقت ہمارا وہ علم حضوری ہی ہے، جو اپنی ذات کا ہمیں حاصل ہے، کیونکہ کھلی ہوئی بات ہے، کہ جو خود اپنی ذات کا عالم نہ ہوگا، وہ دوسری چیزوں کا عالم کیسے ہو سکتا ہے۔

(بہر حال اسی طرح لاہوت کو بھی اپنی ذات کا جو علم حضوری ہے، یہی علم بنیاد ہے، ان تمام چیزوں کی پیدائش کی جو پیدا ہو چکیں یا ہو رہی ہیں، یا آئندہ کسی عالم میں پیدا ہوں گی) اور لاہوت کو اپنی ذات کا جو علم ہے اسی علم میں وہ علم کھپا ہوا اور مندرج ہے، جو دوسری تمام اشیاء کا اس کو (یعنے لاہوت) کو ہے

اسی طرح ہر وہ چیز جو پائی جارہی ہے، لاہوت جو اس کا قیوم ہے، اس قیومیت کی بنیاد بھی یہی علم ہے، جو خود اپنی ذات کا اس کو حاصل ہے، اور اپنی ذات کا عالم ہونا ہی اس مقام کی قیومیت ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس موطن کا قیوم ہونا بھی ان ساری چیزوں کے قیوم ہونے کے ہم معنے ہے جو پائی جارہی ہیں۔

ٹھیک اس کی مثال ایسی ہے، کہ کسی چیز کی صورت کا علم خود اس چیز کا جیسے علم ہوا کرتا ہے، جس کی وہ صورت ہوتی ہے، اور شئے کی صورت کا وجود جیسے یہی معلوم کا وجود ہوتا ہے، اسی طرح اس مقام کی قیومیت بھی ان تمام چیزوں کی قیومیت ہے، جو کائنات میں تحقق پذیر ہورہی ہیں۔

تنبیہ - (گذشتہ بالا عبقات میں جو مضامین بیان کئے گئے ہیں، ان کا خلاصہ مختصر الفاظ میں یہ ہوسکتا ہے، یعنی) تحقق[1] اور یافت کے متعلق (اگر سوچا جائے) تو چھ مرتبے اس کے گویا نکلتے ہیں، خود تحقق اور یافت کی یہ حیثیت کہ اس وقت وہی وہ ہے، اور کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ نہیں ہے یعنے بشرلا کے مرتبہ میں تحقق اور یافت کا مقام اسی مرتبہ کی تعبیر لاہوت سے کرتے ہیں، امام ربانی مجدد الف ثانی نے اسی مرتبہ کا نام "لاتعین" رکھا ہے، اور افضل المحققین (یعنے شاہ ولی اللہ) کہتے ہیں کہ "اللہ لا الہ الاھو" اسی مقام کی تعبیر ہے، ان کے نزدیک "اللہ" کے لفظ سے مراد یہی علمی معنی ہیں اور "لا الہ الاہو" کی حیثیت شاہ ولی اللہ کی اس تعبیر میں گویا وہی ہے، جو "ھوھو" کے لفظ کی حیثیت اس وقت ہوتی ہے، جب ہم مثلاً انسان کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان بحیثیت "ھوھو" ہونے کے یہ حکم رکھتا ہے، یا وہ حکم رکھتا ہے، (یعنے انسانی حقیقت اس حیثیت سے کہ وہ وہی ہے اس کا جو مطلب ہوا کرتا ہے، شاہ ولی اللہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے حساب سے اسی مفاد کو "لا الہ الاھو" کے الفاظ ادا کرتے ہیں، گویا لا الہ سے ان کی غرض یہ ہے کہ اس وقت خدا کی ذات کے سوا اور کسی دوسری چیز کی طرف توجہ نہیں ہے۔

دراصل یہی "ذات" کا مرتبہ ہے، اور ہر وہ چیز جو پیدا ہوتی ہے، اس کی قیومیت کا کام براہ راست بغیر کسی واسطہ اور حجاب کے یہی ذات کا مرتبہ انجام دیتا ہے، سارے اسماء، اور سارے موجودات سے ذات کے اس مرتبہ کو وہی نسبت ہے، جو عرض کو جوہر کی ذات سے ہوتی ہے، یا جو چیزیں انتزاعی ہوتی ہیں، ان میں اور ان کے منشا میں جو نسبت پائی جاتی ہے، وہی نسبت ذات کے

---

[1] نیستی کے مقابلہ میں، ہستی اسی کی تعبیر "تحقق" اور یافت سے کی جاتی ہے، کیونکہ ہستی ہی پائی جاتی ہے، تحقق اور یافت کا تعلق اسی سے ہوسکتا ہے، "نیستی" کے لئے نہ یافت ہے نہ تحقق ۱۲

اسی مرتبہ سے ساری کائنات کو ہے۔

بہرحال اصل ذات کا خاص مرتبہ تو یہی ہے) اس کے بعد اسمار کے مراتب شروع ہوتے ہیں جن میں پہلا مرتبہ وحدت کا ہے، جس کی تعبیر تقرر اور علم حضوری سے بھی کرتے ہیں افضل المحققین نے "الحی القیوم النور تام الاول البدیع" کے الفاظ سے اسمار کے اسی مرتبہ کی طرف اشارہ کیا ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ اسمار کے اور جتنے مراتب ہیں، چونکہ ان میں سب سے پہلا مرتبہ یہی ہے، اور سارے مراتب کے ظہور و بقار کا مسئلہ اسی مرتبہ سے وابستہ ہے، (مثلاً الحی) کا لفظ جو حیات پر دلالت کرتا ہے، ظاہر ہے کہ سارے اختیاری افعال کا دارومدار اسی پر ہے، اسی طرح "النور" کا لفظ (جس کے معنی روشنی کے ہیں، کون نہیں جانتا) کہ اشیار کا ظہور "نور" ہی سے وابستہ ہے، اسی پر افضل المحققین کی اصطلاح کے دوسرے الفاظ کو قیاس کرلو، اسمار کے سلسلہ میں دوسرا مرتبہ احدیت کا ہے، امام ربانی اسی مرتبہ کی تعبیر "شیون" کے لفظ سے کرتے ہیں، اور افضل المحققین نے "المجید العلی، الکبیر الجلیل" کے الفاظ سے اسی مرتبہ کو روشناس کیا ہے، اس تعبیر کی وجہ یہ ہے کہ کثرت پر وحدت اس مرتبہ میں چھائی رہتی ہے، اور یہی وہ مرتبہ ہے جس میں کثرت وحدت میں گم اور محو ہوتی ہے۔

تیسرا مرتبہ اسمار کا واحدیت ہے، اسی کو باطن الوجود بھی کہتے ہیں، اور اسی کا نام "تنزل علمی" "عالم عقلی" وغیرہ بھی ہے، افضل المحققین نے اسی مرتبہ کی طرف "البر القادر المتبارک" کے الفاظ سے اشارہ کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ کثرت مقدسہ (یعنے مادی آلائشوں سے پاک کثرت) کے منبع اور سرچشمہ ہونے کی ابتدار اسی مرتبہ سے ہوتی ہے، چوتھا مرتبہ اسما کا حب ہے، قوم نے اسی کو "عشق" کے نام سے موسوم کیا ہے، اور افضل المحققین "الرحمن الرحیم" کے الفاظ سے اس مرتبہ کی تعبیر کرتے ہیں، اس تعبیر کی وجہ ظاہر ہے[1]،

پانچواں مرتبہ اسمار کا وجود منبسط ہے، قوم میں "ظاہر الوجود" المرأۃ (آئینہ)، النور کے الفاظ اسی مرتبہ کے اظہار کے لئے مستعمل ہیں، اور افضل المحققین نے "تمام الاسمار"[2] "المرید" "الرحمن" "النفس الکلیہ" "وجود خارجی" "الخارج" وغیرہ الفاظ سے اسی مرتبہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

لاہوت کے تنزل کے یہی مراتب ہیں اور تحقق و یافت کے مواطن بھی یہی ہیں، شمار میں یہ مراتب و مواطن پانچ ہیں، چونکہ لاہوت کے ساتھ ان کو عنوان ہونے کی نسبت ہے، یعنے "لاہوت" ہی کے یہ مختلف تعبیری الفاظ ہیں، اس لئے ان کو "اسمار" کہتے ہیں، پھر اسمار کونیہ سے ممتاز کرنے کے لئے ان کو "اسمار الٰہیہ"

---

[1] شاہ صاحب نے "الخیر الکثیر" نامی اپنی کتاب میں بھی یہ تعبیر اختیار کی ہے ۱۲ [2] شاہ ولی اللہ نے البدور البازغہ میں یہ اصطلاح استعمال کی ہے ۱۲ منہ

کہتے ہیں، اور اطلاق کی صفت ان میں جو پائی جاتی ہے، اس کے لحاظ سے "اسماء ذاتیہ" بھی ان کو کہتے ہیں، کیونکہ یہ خود لاہوت کی ذات کے تنزل کے مراتب ہیں، یعنے لاہوت کی ذات کو کسی خاص حیثیت سے تصور کرکے تنزل کے یہ مراتب نہیں پیدا کئے گئے ہیں۔

بہر حال ان مراتب میں سے ہر مرتبہ تحقق اور یافت کا ایک خاص "عالم" ہے، ایسا "عالم" جو اپنے مرتبہ میں ایک ایسی خصوصی انفرادی حیثیت رکھتا ہے، جو اس کے ماتحت والے مرتبہ سے مختلف ہوتا ہے، یعنی ہر ماتحت مرتبہ میں اور مافوق والے مرتبہ میں "موطن" کا فرق ہے، اسی قسم کا فرق جیسے موطن کا اختلاف خارجی اور ذہنی وجود میں پایا جاتا ہے، لیکن جیسے سارے موجودات "ہویت" کے لحاظ سے متحد ہیں، یہی حال ان کا بھی ہے، یعنے "ہویت" سب کی صرف "لاہوت" ہے، باہم امتیاز ان مراتب میں "(ہویت کا نہیں) بلکہ اپنی اپنی ماہیت کے رو سے ہے، ٹھیک جو حال (ان معلومات کا ہوتا ہے جو تخیل کے درجہ میں پہونچ کر (مخیلات، (اور تعقل کے درجے میں) معقولات کا قالب اختیار کرتے ہیں (یعنے مخیلات اور معقولات میں ماہیت کا اختلاف جیسے پایا جاتا ہے، اسی طرح ان مراتب میں ماہیت کا اختلاف پایا جاتا ہے، (یا معلومات) جب معقولات اولی اور معقولات ثانیہ کے مراتب میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، اسی قسم کا (اختلاف تنزلات کے ان مراتب میں ہے) (میرا مطلب یہ ہے) کہ تخیل اور تعقل کی قوتیں ظاہر ہے کہ اپنی اپنی حقیقت کے لحاظ سے ایک دوسرے کی غیر ہیں لیکن "ہویت" کے اعتبار سے دونوں قوتیں متحد ہیں یعنے نفس ہی کی یہ قوتیں ہیں، اور ان کی "ہویت" وہی نفس ہے، (بس یہی حال ان مراتب کا "لاہوت" کے حساب سے ہے) (لاہوت کے مراتب کی یہ خصوصیت یعنے) لاہوت کے ساتھ عنوان ہونے کا جو ان کو تعلق ہے، چونکہ یہ تعلق حد سے زیادہ مستحکم ہے، اور اطلاق میں ان کے جو شدت پائی جاتی ہے، نیز یہ بات کہ لاہوت کی ذات میں ظہور و بطون کے لحاظ سے یہ مراتب جو پیدا ہوتے ہیں، چونکہ درحقیقت یہ ذات ہی کی حکایت اور تعبیر ہے، اس لئے ان مراتب کی تعبیر میں مشتق کا استعمال باعتبار مبدء[1] کے زیادہ درست تھا، مثلاً باطن الوجود کو بجائے اس بات کے اس کو علم کہا جائے "عالم" کہنا زیادہ بہتر ہے، بہر حال اسی بنیاد پر ان مراتب کو بجائے "صفات" کے "اسماء" کے لفظ سے تعبیر کرنا اسی لئے زیادہ انسب خیال کیا گیا ہے۔

نیز ان اسماء کے متعلق یہ کہنا کہ اپنے "مسمی" کے نہ عین ہیں، نہ غیر یعنے نہ بجنسہ یہ مسمی ہیں، اور نہ اپنے مسمی کے بالکل غیر ہیں۔

---

[1] کاتب کا لفظ "کتابت" سے بنا ہے، کاتب کو مشتق اور کتابت اس کا مبدء ہے، یہ ایک اصطلاح ہے ۱۲

اصل واقعہ کی کتنی صحیح ترجمانی ہے، مثلاً آسمان میں ایک منور روشن چکہ نظر آرہا ہو، پس اس چکے کو دیکھ کر کوئی اگر یہ کہے کہ وہ بجنسہ آفتاب ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ بھی غلط کہہ رہا ہے، کیونکہ آفتاب بذات خود چکے کی شکل نہیں رکھتا[1] اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ آفتاب نہیں ہے، تو یہ بھی غلط ہی ہوگا، کیونکہ آسمان میں اس چکے کے سوا اور کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی جس پر ہم آفتاب کا اطلاق کر سکتے ہوں اور اس چکے کا دیکھنے والا یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ ہم آفتاب کو نہیں دیکھ رہے ہیں، بلکہ جس واقعہ کا مشاہدہ دیکھنے والا کر رہا ہے، اس کی صحیح تر تعبیر یہی ہو سکتی ہے، کہ دیکھنے والا کہے "ہم آفتاب کو ایک نورانی چکے کی شکل میں دیکھ رہے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ چکہ جو دکھائی دے رہا ہے، اپنی ہویت کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ آفتاب کے ساتھ متحد ہے، اور چمک روشنی بخشی وغیرہ کے آثار کا مبدء اور سرچشمہ بھی یہی آفتاب ہے، آفتاب کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، لیکن چکہ اپنی ماہیت کی رو سے یقیناً آفتاب نہیں ہے، بلکہ اس کا غیر ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ آفتاب کی طرف جب ہم اشارہ کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ آفتاب وہی ہے اور جو "ہویت" نظر آرہی ہے اس کی طرف بایں شرط کہ چکہ کی ماہیت کی وہ معروض ہے، تو اس وقت ہمارے لئے یہ بات کہنی زیادہ مناسب ہوگی کہ وہ آفتاب نہیں ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ اس میں اور آفتاب میں ایسی مغائرت پائی جاتی ہے کہ اس کی وجہ سے یہ سمجھا جائے کہ یہاں دو چیزیں ہیں، ایک تو آفتاب ہے اور دوسری چیز جو اس آفتاب کے سوا ہے، یعنے نورانی چکہ آفتاب کے وجود سے الگ ہو کر کوئی علیحدہ چیز پائی جا رہی ہے، یقیناً اس قسم کی مغائرت کا دعوی اس موقعہ پر صحیح نہ ہوگا، بلکہ ہم جو اس وقت یہ کہتے ہیں کہ وہ آفتاب نہیں ہے، اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ آفتاب کے وجود کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں یہ نورانی چکہ کچھ نہیں ہے، پس حاصل یہی نکلا کہ یہ نورانی چکہ نہ تو ہر لحاظ سے بجنسہ آفتاب ہے اور نہ ہر لحاظ سے وہ آفتاب کا غیر ہے، ہاں! اگر صرف ماہیت کو سامنے رکھ کر اشارہ کیا جائے یعنے اس کے چکے ہونے کی شان پیش نظر ہو تو یقیناً وہ آفتاب نہیں ہے، بلکہ غیر آفتاب ہے، اور آفتاب ہی اس چکے کا قیوم ہے، اور اس کے انتزاع کا منشا ہے۔

---

[1] بلکہ وہ تو ایک مسلم کرہ ہے، نہ کہ کوئی چوڑا "چکہ" مگر بظاہر نظر آتا ہے چکہ ہی کی شکل میں ۱۲

خاتمہ

اس عنوان کے تحت دراصل مسئلہ "صفات" کی تفصیل مقصود ہے، آسانی کے لئے متعلقہ مباحث کو چند تنبیہوں کے ذیل میں ہم بیان کریں گے۔

تنبیہ - کسی شئے کی تعبیر کسی لفظ سے جب کرتے ہیں، اور لفظ کا اطلاق جب اس شئے پر کیا جاتا ہے، تو ہو سکتا ہے، کہ یہ اطلاق کبھی غلط ہو، اور کبھی صحیح پھر صحیح ہونے کی صورت میں ممکن ہے کہ وہ اطلاق حقیقی ہو، یا مجازی، اس کا پتہ چلانے کے لئے کہ لفظ کا یہ اطلاق غلط ہے، یا صحیح یا حقیقی معنے اس سے مراد لیا گیا ہے، یا مجازی، دو مقررہ طریقے ہیں۔

پہلا طریقہ تو وہی ہے، کہ لغت میں تلاش کیا جائے اور ان مقامات کا تتبع کیا جائے۔ جہاں جہاں اس لفظ کو استعمال کیا گیا ہے، پھر لفظ کے متعلق دیکھا جائے کہ اس کے اطلاق کا مدار و مناط کیا ہے، جہاں جہاں یہ مناط پایا جائے گا، سمجھا جائے گا، کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنے میں استعمال کیا گیا ہے، اور بجائے اصل مناط کے اگر یہ پایا جائے کہ اس مناط سے جن چیزوں کا صرف تعلق تھا محض ان کی وجہ سے ان پر لفظ کا اطلاق اس معنے پر کیا گیا ہے، تو اسی اطلاق کو مجازی اطلاق قرار دیا جائے گا، لیکن ایسا اطلاق جس میں مذکورہ بالا امور میں سے کوئی بات نہ پائی جاتی ہو، یعنے نہ لغت ہی سے تائید اس اطلاق کی ہوتی ہو، اور نہ مقامات استعمال کی جستجو سے اس اطلاق کی توثیق ہو، اسی طرح جس معنی پر لفظ کے اطلاق کا مدار ہے نہ وہی پایا جاتا ہو، اور نہ اس کے متعلقات سے اس اطلاق کا تعلق ہو تو لفظ کے اسی اطلاق کو غلط ٹھہرایا جائے گا۔

بہرحال اس طریقہ کی خصوصیت یہ ہے کہ لفظ کے معنی کی تحقیق کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ خود لفظ کے مفہوم کی تحقیق کی جائے، اور لفظ کے اس مفہوم کی تحقیق کا مآل یہی ہوگا کہ لفظ کی اسمی و لفظی تعریف کی جائے۔

اور دوسرا طریقہ (اطلاق و تعبیر کی تصحیح و تغلیط کا یہ ہے کہ بجائے لفظ کے) معنی کی حقیقت کا پتہ چلایا جائے اور ڈھونڈا جائے کہ اس معنے کی یافت اور تحقق کا طریقہ کیا ہے۔

الغرض یوں معنی کی حقیقت منقح ہو جاتی ہے، اور معلوم ہو جاتا ہے، کہ اس معنے کی جو اصل حقیقت ہے اس میں اور جو چیزیں اس کی غیر ہیں ان دونوں میں کیا فرق ہے، تنقیح کے اس عمل کے بعد معنی کی جو حقیقت متعین ہو جاتی ہے، اس کی ماہیت لفظ کے اطلاق کی بنیاد اور مناط قرار

دے دی جاتی ہے، اور اسی ماہیت کے پا جانے اور نہ پائے جانے پر اس کا مدار ہوتا ہے کہ لفظ کا یہ اطلاق حقیقی ہے، یا مجازی صحیح ہے یا غلط، حاصل یہ ہوا کہ اس دوسرے طریقے میں معنی کی تحقیق کا مطلب یہی ہوتا ہے، کہ اس معنی کو جو ماہیت ہے اس کی تنقیح کی جائے، ایسی صورت میں ظاہر ہے، کہ اس معنی کی تعریف کا مآل یہی ہو گا کہ (لفظی نہیں بلکہ) واقعی اور حقیقی تعریف اس معنی کی کی جائے۔

بہر حال یہ دوسرا طریقہ ہے جس میں معنی ہی کی تحقیق کی کوشش کی جاتی ہے، اور اس معنی کی ماہیت کا منقح کرنا اسی کو مقصود بنا لیا جاتا ہے یہ ایسی راہ ہے جس میں کبھی تو دلائل سے کام لیا جاتا ہے اس وقت ضرورت ہوتی ہے، کہ جن دلائل و براہین سے کام لیا جا رہا ہے، ان کو دیکھا جائے کہ (اصولی استدلال) کے رو سے وہ صحیح ہیں، یا غلط، اور کبھی استقرار سے کام لیتے ہیں، تب ضرورت ہوتی ہے، کہ استقراء کو دیکھا جائے کہ کامل استقرار اور تلاش سے کام لیا گیا ہے، یا ناقص اور ادھوری تلاش (استقرار) پر فیصلہ کی بنیاد قائم کی گئی ہے

ظاہر ہے کہ یہ راہ کتنی دور دراز راہ ہے، لڑائی جھگڑے رد و خدح کا میدان اس طریقے میں جتنی وسعت اختیار کرنے لگتا ہے، اس کا کون اندازہ کر سکتا ہے، بے چارا (طالب حق) سراسیمہ اور سرگردان ہو کر ادھر ادھر بھٹکنے لگتا ہے، کبھی ادھر جاتا ہے، کبھی ادھر رخ کرتا ہے، کبھی اس پاؤں کو آگے بڑھاتا ہے، کبھی اس کو پیچھے لے جاتا ہے، واقعہ تو یہ ہے کہ بسا اوقات اس راہ کے چلنے والے قریب سوفسطائی ہو کر رہ جاتے ہیں، یعنے جب شریعت کی نقلی شہادتوں سے اپنے دعوی کی تائید میں کام لینے لگتے ہیں، (اور اسی وقت نت نئے خود تراشیدہ مطالب ان شہادتوں میں یہ بھرتے ہیں) تو یہ تمیز بھی ان سے رخصت ہو جاتی ہے، کہ ان دو باتوں میں یعنی شرعی نصوص میں جو مطالبہ پیش کیا گیا ہے، اس مطالبہ کی اسی قدر مشترک جس کو واقعی مذہب منوانا چاہتا ہے، اس میں اور بعد کو موشگافیوں سے کام لے کر جن امور کا اضافہ دوسروں نے کیا ہے، ان میں کیا فرق ہے، واقعی سنت کیا ہے۔ اور بدعت کیا ہے، یہ فیصلہ ان کے لئے دشوار ہو جاتا ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ ایسی راہ ان لوگوں نے اختیار کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ شریعت ایسی باتیں جن کا ایک پہلو بالکل متعین تھا، یعنے محکمات وہ بھی ان کی نگاہوں میں متشبہات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اسی طرح مذہب کے واضح حقائق جنھیں مفسرات کہتے ہیں، وہ تک ان کے نزدیک مجمل بن کر رہ جاتے ہیں۔

(بہر حال اطلاق و تعبیر کے مسئلہ میں) پہلا طریقہ ہمارے ائمہ اور سلف صالح کا ہے، یہی ان کا دستور تھا اور یہی ان سے ماثور ہے، حق تعالی کی خوشنودیاں ان سب بزرگوں کو میسر ہوں اور دوسری راہ اُن لوگوں کی ہے جو کلے جبڑے والے تھے، لمبی لمبی باتیں بناتے تھے، اور لا یعنے ہرزہ سرائیوں سے

کام سے کربال کی کھال نکالا کرتے تھے، خبردار ان لوگوں سے چاہیے تم بھی دور رہو، اور ان کو بھی اپنے آپ سے دور رکھنے کی کوشش کرو۔

تم کو چاہیئے کہ ہمیشہ بزرگوں کی جو پہلی راہ ہے، اسی کو اختیار کرو، یہی مقبول راہ ہے، آخر کھلی ہوئی بات ہے، کہ کتاب (قرآن) سنت (حدیث) میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے، وہ خالص عرب کی زبان میں بیان کیا گیا ہے، یعنے ایک ایسی قوم کی زبان ان مطالب کے ادا کرنے میں اختیار کی گئی ہے، جن کو اصطلاحی منطقی استدلال کے طریقوں سے ظاہر ہے، کہ کوئی تعلق نہ تھا، وہ قطعًا ان اصطلاحات سے ناواقف تھے، (جو منطق و فلسفہ میں استعمال کئے جاتے ہیں)

ایسی صورت میں کتاب اور سنت یقینًا اسی کے مستحق ہیں کہ ان کی تعبیروں کی وہی تفسیر کی جائے جو عرب کی لغت سے معلوم ہوئی ہو، اور (یہ غلطی ہوگی) کہ ان منطقیوں اور ان سے متاثر ہونے والوں نے جو اصطلاحیں مقرر کی ہیں، ان کو پیش نظر رکھ کر کتاب و سنت کی شرح کی جائے۔ یقینًا جو لوگ یہ کرتے ہیں کہ عربی لغت کے رو سے جو مطلب کتاب و سنت کے الفاظ کا سمجھ میں آرہا ہو، اس کا تو انکار کیا جائے، اور اس مطلب سے الفاظ کو ہٹا کر دوسرے معانی اس میں بھرے جائیں، یہ لوگ کتاب و سنت ہی کے مخالف ہیں، اور ان کی تاویل کرنے والوں میں وہ شمار کئے جائیں گے، اسی طرح ان زبان درازوں کی مخالفت کرتے ہوئے، اور ان کے خود تراشیدہ اصول سے اعراض کر کے جو کتاب و سنت کی تعبیروں کا ایسا مطلب بیان کرتا ہے، جو ان کے پیدا کئے ہوئے نتائج سے مختلف ہو اس پر یہ الزام لگانا صحیح نہ ہوگا کہ کتاب و سنت کی وہ مخالفت کر رہا ہے، یہ واقعہ کی قطعًا غلط تعبیر ہوگی وہ کتاب و سنت کا نہیں بلکہ ان لوگوں کے مسلک کی مخالفت کر رہا ہے، اس اصول کو اچھی طرح ذہن نشین کر لو۔

پھر تے کی ایک بات میں تم کو یہ بتانا چاہتا ہوں کہ کسی لغت اور زبان کا جب تم تجربہ کروگے، تو تم پر یہ بات واضح ہوئی کہ الفاظ کے معانی کچھ اپنی خاص حقیقتیں رکھتے ہیں اور ان معانی کے کچھ خاص احکام و آثار ہوتے ہیں، دراصل ان ہی آثار پر لغت میں الفاظ کے اطلاق کا دار و مدار ہوتا ہے، یعنے فلاں قسم کے آثار جب پائے جائیں گے، تب فلاں لفظ کا اطلاق وہاں کیا جائے گا، خواہ وہ حقیقت جس پر آثار مرتب ہو رہے ہوں، وہ کچھ بھی ہو، یہی واقعہ ہے، اور زبانوں و لغتوں کے تتبع و تلاش سے یہی معلوم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ واقعہ کی نوعیت یہی ہے، اور جیسا کہ کہا گیا ہے واقعہ یہی ہے، تو پھر اس کے لئے کہ کہاں پر لفظ کے اطلاق کو حقیقت پر محمول کیا جائے، اور کہاں سمجھا جائے۔

اطلاق اس کا مجازی ہے' یا اطلاق صحیح ہے' یا غلط اس کے لئے "حقیقت" کو معین کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے سمجھو' علم ایک لفظ ہے' (ایک تو اس کے مصدری معنی ہیں' یعنے جاننا یہ جاننے کے مصدری معنے کا جو منشا ہے جسے اصطلاحاً حاصل مصدر کہتے ہیں یعنے دانش سے الگ چیز ہے) الغرض علم سے مراد میری وہی حاصل مصدر والی اصطلاح ہے (یعنے دانستن نہیں بلکہ دانش) ظاہر ہے بایں معنے علم کی ایک حقیقت بھی ہے' خواہ اس کی یہ حقیقت اس صورت کو قرار دیا جائے جو معلوم سے عالم میں منتقل ہو کر پہونچتی ہے' یا "ادراکی حالت" اس کی حقیقت ٹھہرائی جائے' یا اس صفت کو اس علم کی حقیقت قرار دی جائے' جس کی وجہ سے معلوم کا انکشاف اس شخص پر ہو جاتا ہے' جس میں وہ صفت پائی جاتی ہے' یا عالم و معلوم میں جو ایک نسبت پیدا ہو جاتی ہے' وہی اس علم کی حقیقت سمجھی جائے' یا اس کے سوا اور جو جو باتیں علم کی حقیقت کی تنقیح میں کہی گئی ہیں' ان کو اس کی حقیقت قرار دی جائے' کچھ بھی ہو' مجھے کہنا یہ ہے کہ علم بمعنی دانش کی ایک تو حقیقت ہے' اور دوسری چیز اس علم کا اثر ہے' یعنے (حقیقت علم کی کچھ ہی ہو' لیکن معلوم کا انکشاف عالم پر یہ بہرحال اس کا اثر ہے' یہی وجہ ہے' کہ علم کا لفظ جب بولا جائے گا' تو اہل زبان کا ذہن اس لفظ سے ادہر منتقل ہو جاتا ہے کہ وہ چیز جس سے معلوم کا انکشاف عالم پر ہو جاتا ہے' عالم کو وہ بات حاصل ہو گئی ہے' خلاصہ یہ ہے' کہ "ما بہ الانکشاف" یعنے وہ چیز جس سے انکشاف کا اثر حاصل ہوتا ہو' اہل زبان علم کے لفظ سے یہی مطلب سمجھتے ہیں' اس کے سوا اور دوسری خصوصیتیں ان کی نگاہوں کے سامنے نہیں ہوتیں' آخر تم خود ہی انصاف کرو کہ ایک خالص عرب جو اُمّی اور غیر تعلیم یافتہ ہو' کیا اس کے متعلق کوئی یہ باور کر سکتا ہے' کہ عالم کے لفظ کا اطلاق اس وقت تک کسی شخص پر وہ نہ کرے گا' یا عالم کا لفظ اس وقت تک وہ نہ بولے گا جب تک کہ اس کی تحقیق نہ کرے' کہ خود علم کی واقعی حقیقت کیا ہے' اور "ما بہ الانکشاف" یعنے (معلوم کا انکشاف جس وجہ سے ہوتا ہے' وہ خود کیا ہے' جب تک اس کو نہ جان لے' وہ عالم کے لفظ کو استعمال ہی نہ کرے گا۔؟ کیا کوئی معقول آدمی اس کا تصور بھی کر سکتا ہے' (پس معلوم ہوا کہ اہل زبان الفاظ کے اطلاق میں صرف معانی کے آثار کو دیکھتے ہیں' لیکن معانی کی خود حقیقت کیا ہے' اس کی تلاش ان کو نہیں ہوتی) اسی بنیاد پر میں کہتا ہوں کہ مثلاً حق تعالیٰ کی صفت علم کے متعلق کہنے والوں میں بعضوں نے جو یہ کہا ہے' کہ خدا کا علم بجنسہ اس کی ذات ہی ہے' یعنے عین ذات حق ہے' اور بعضوں کو اس پر جو اصرار ہے' کہ ذات کے سوا یہ ایک زائد صفت ہے' یا اسی طرح اور باتیں اس

سلسلہ میں جو کہی گئی ہیں، کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ ان میں سے ہر ایک آیت قرآنی،

اِنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ
قطعاً اللہ ہر چیز کا جاننے والا ہے،

کا اعتراف و اقرار کر رہا ہے، یقیناً اس نص قرآنی ان میں سے ہر طبقہ (خواہ عینیت کا قائل ہو یا زیادت کا) مجاز پر نہیں بلکہ حقیقت ہی پر محمول کر رہا ہے، اور تاویل سے نہیں کام لے رہا ہے، بلکہ جو ظاہر معنے اس آیت سے سمجھ میں آ رہا ہے، وہی معنی سمجھ رہا ہے۔

ایسی صورت میں تم خود سوچو! کہ جن لوگوں نے حق تعالیٰ کے صفات کے متعلق عینیت کا دعویٰ کیا ہے، یعنے کہتے ہیں کہ خدا کے صفات بجنسہ اس کی ذات ہی ہیں، ان پر یہ الزام لگانا کہ کتاب و سنت کی انھوں نے مخالفت کی ہے، یا ظاہر مطلب کو چھوڑ کر تاویلی معنے نصوص کے لے رہے ہیں، کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ الزام لگانے والوں کا یہ گروہ درحقیقت ان دو باتوں میں فرق نہیں کر رہا ہے، یعنے نصوص کے الفاظ کے جو معنے لغت میں ہے، اور خود جن اصطلاحی معانی سے نصوص کے الفاظ کی یہ تفسیر کرتا ہے، ان دونوں میں جو فرق ہے، وہ ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو گیا ہے۔

اس تمہیدی کلام کے بعد اب میں اصل مقصد کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، یعنے یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ فقرہ کہ فلاں چیز فلاں چیز سے صادر ہوئی ہے جب بولا جاتا ہے، کہ تو اہل زبان کا ذہن اس کو سن کر یقیناً اسی طرف منتقل ہو جاتا ہے، کہ صادر ہونے والی چیز۔ اور جس سے چیز صادر ہوتی ہے یعنے صادر اور مصدر میں مغایرت پائی جاتی ہے، بالفاظ دیگر بالبداہت اس کے ذہن میں یہ بات آئے گی کہ صادر مصدر کا غیر ہے، باقی یہ بات کہ ان دونوں میں یہ مغایرت جو پائی جاتی ہے اس کی واقعی نوعیت کیا ہے، یعنے ذاتاً دونوں میں مغایرت پائی جاتی ہے یا ماہیات ہر ایک کی دوسرے کی ماہیت کی غیر ہے، قطعاً اس کا خطرہ بھی سننے والوں کے اندر نہیں پیدا ہوتا، آخر جو چیز متحرک ہوتی ہے مثلاً (انجن جب چلتا ہوا ہوتا ہے) تو عوام یہی سمجھتے ہیں، اور یہی کہتے ہیں، کہ حرکت متحرک سے صادر ہو رہی ہے، حالانکہ ذاتاً حرکت اور متحرک میں مغایرت نہیں پائی جاتی[1] بلکہ صرف ماہیت حرکت کی متحرک کی ماہیت کی غیر ہوتی ہے، اسی طرح خلق کا لفظ ہے، کہ یہ بھی یہ لفظ نہیں بتاتا کہ خالق اور مخلوق میں غیریت کا پایا جانا ضروری ہے، آخر معتزلہ جو قائل ہیں کہ بندے ہی اپنے اختیاری افعال کے خالق ہیں، ظاہر ہے، کہ افعال سے ان کی مراد وہی حرکتیں ہی ہوتی ہیں، جو فاعلوں کی ذات میں قائم ہوتی ہیں، لیکن اعتراض کرنے والوں نے ان پر یہ اعتراض کبھی نہیں کیا کہ خلق کا لفظ تو چاہتا ہے کہ خالق کے وجود میں اور مخلوق کے

---

[1] یعنے حرکت کی ذات متحرک کی ذات سے جدا ہو کر نہیں پائی جاتی ۱۲

وجود میں مغائرت پائی جائے اور فعل و فاعل میں تو وجوداً اتحاد ہوتا ہے، پس خلق کے لفظ ہی سے تمہارے دعوی کی یعنے بندے اپنے ارادی افعال کے خود خالق ہیں، اس کی تردید ہوتی ہے، (معتزلہ کے مخالفوں نے اس تردیدی دلیل کو کبھی نہیں پیش کیا ہے)

پس واقعہ کی صورت حال جب یہی ہے، تو ساری کائنات کا مصدر اور سرچشمہ لاہوت کو قرار دیتے ہوئے یہ دعوی جس کا ہے، کہ یہ ساری صادر ہونے والی چیزیں لاہوت کے ساتھ وجوداً و ذاتاً اتحاد کا تعلق رکھتی ہیں، اور مغائرت دونوں میں صرف ماہیت کے اعتبار سے ہے، تو اس میں کوئی کیا شک کر سکتا ہے، کہ صدور کے لفظ کا اطلاق مجازی نہیں بلکہ اس کے حقیقی معنے ہی پر ہو رہا ہے، اور جو ظاہر معنے اس کے ہو سکتے ہیں وہی مراد لیا جا رہا ہے، قطعاً تاویل سے کام نہیں لیا جا رہا ہے، خوب اچھی طرح اسکو ذہن میں بٹھاؤ، (اور ہرگز نہ خیال کرو کہ اس کا دعوی کرنے والے لغوی استعمال اور محاورے سے ہٹ کر صدور کے لفظ کو مجازی معنے میں استعمال کر رہے ہیں)

اسی طرح وجد هٰذا الشی (یہ چیز پائی گئی) کا عربی فقرہ بولا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ جن لوگوں کی زبان عربی ہے ان کا ذہن اس فقرے سے اس طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ جس چیز کے متعلق یہ خبر دی گئی ہے کہ وہ ایک ایسے حال میں ہے جس میں تاثیر و تاثر اور اثر اندازی و اثر پذیری کے صفات سے موصوف ہونے کی اور عوارض کے معروض ہونے یعنی صفات سے موصوف ہونے کی صلاحیتیں پیدا ہو گئی ہیں مگر لاہوت (یعنے ذات حق اپنے مرتبۂ ذات میں) اگرچہ خالص وجود ہی وجود ہے، اور یافت ہی یافت، تحقق ہی تحقق ہے، صرف واقعہ ہے مگر لاہوت کے وجود کا جو موطن ہے، وہ ایسا موطن ہے، کہ وجود کے اس موطن میں کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتی (بلکہ جیسا کہ مثالاً بتایا گیا تھا) کہ ساری کائنات اور ممکن موجودات میں اور (لاہوت) میں گویا ایسی نسبت پائی جاتی ہے، جیسی خیالات میں اور خارجی موجودات میں پائی جاتی ہے، یہی وجہ ہے، کہ لاہوت کا وجود اپنے موطن میں نہ تاثیر ہی سے متصف ہو سکتا ہے، اور نہ اس کی طرف اس موطن کے لحاظ سے کسی چیز کی ایجاد کو منسوب کیا جا سکتا ہے، اور نہ کسی کام کے کرنے کو (اور نہ اس بات کو وہی ساری کائنات کا مصدر و سرچشمہ ہے، یعنے) مصدریت کی صفت کا انتساب بھی اس موطن میں لاہوت کے وجود کی طرف صحیح نہ ہوگا، کیونکہ اس موطن میں نہ کوئی متاثر ہونے والی چیز پائی جاتی اور نہ صادر ہونے والی یہی راز ہے جس کی وجہ سے سمجھا جاتا ہے کہ باطن الوجود میں حقائق کے ساتھ اور ظاہر الوجود میں ان حقائق کے

ظلال کے ساتھ حق تعالیٰ کو تاثیر کا اور قیوم ہونے کا جو تعلق ہے اس کی بنیاد اس تنزل پر قائم ہے، جو علم کے موطن میں لاہوت کا ہوا ہے، یعنے وحدت کے لفظ سے تنزل کے جس مرتبہ کی تعبیر کی گئی ہے، (وہی خالق و مخلوق کے تعلقات کی بنیاد ہے) ایسی صورت میں یہ دیکھنا چاہئے کہ جن لوگوں نے وحدت کے اس مرتبہ کے متعلق دعوی کیا ہے کہ وہی وجود ہے، تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے، کہ انھوں نے وجود کا انکار کر دیا ہے (یعنے لاہوت سے وجود کی وہ واقعۃً نفی نہیں کرتے) اور نہ لفظ کا جو ظاہری اقتضاء ہے، اس سے انھوں نے اعراض کیا ہے۔

اسی طرح یہ فقرہ عربی کا کہ ھذا الشی حی (یہ چیز زندہ اور زندگی والی ہے) اس کو سن کر اہل زبان کا ذہن اسی طرف بے ساختہ منتقل ہو جائے گا کہ ادراک و احساس کی اور ارادی افعال کے صدور کی صلاحیت اسی شئے میں پائی جاتی ہے جس کی طرف حی (زندہ) ہونے کی صفت منسوب کی گئی لیکن یہ بات کہ حی اور زندہ ہونے کی یہ صفت مزاج کے اعتدال کا نتیجہ ہے، اور اسی اعتدال کے وہ تابع ہے، یقیناً ان کے ذہن میں یہ بات نہیں آئے گی (تعلیم و تعلم کے عہد سے پہلے) پرانے عربی بولنے والے قطعاً (اس قسم کی باتوں سے واقف نہیں تھے) بلکہ کسی چیز میں ان کو ادراک و احساس کی صفت کا جب پتہ چلتا تھا مثلاً مارنے سے دیکھتے کہ اس کو تکلیف ہوئی یا اس کے سامنے جب کوئی چیز پیش کی گئی تو دیکھنے لگی اسی طرح ارادی افعال کا نشان و اثر جن چیزوں میں ان کو ملتا تھا مثلاً کسی مرغوب شئے کے پیش کرنے کے بعد ان کی طرف توجہ کرتے ہوئے جسے پاتے یا کمزور کو دیکھ کر پاتے کہ وہ حملہ کرتا ہے اور قوی کو دیکھ کر بھاگتا ہے تو ان کو یقین ہو جاتا ہے کہ اس چیز میں زندگی اور حیات پائی جاتی ہے پس ادراک و احساس اور ارادی افعال کے صادر ہونے کی صلاحیت ہی گویا حیات اور زندگی کا مطلب ہے (اس نتیجہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے) اب سوچو کہ احدیت کے مرتبہ کی تعبیر جن لوگوں نے کی ہے، ان کا کیا مقصد ہے، بات یہ ہے کہ باطن الوجود جس کی حیثیت لاہوت کے لحاظ سے علم کی ہے، اور حب جبروتی جس کے متعلق کہہ چکا ہوں کہ ساری امکانی کائنات میں جو تصرفات اور انقلابات ہو رہے ہیں ان کا مبدء یہی حب جبروتی ہے، ان دونوں کا یعنے باطن الوجود اور حب جبروتی کا مبدء چونکہ احدیت کا مرتبہ ہے، بس یہی بنیاد ہے، اس تعبیر کی یعنے احدیت کے اس مرتبے میں وہی آثار پائے جاتے ہیں، جو حیات کے آثار ہیں، اس لئے بعض لوگوں نے احدیت کے مرتبہ کو حیات قرار دیا ہے اور ان کا یہ اطلاق مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔

اسی طرح یہ قول کہ ھذا الشی عالم بذلک الشی (یہ چیز فلاں چیز کی عالم ہے) تو ظاہر ہے، کہ سننے کے ساتھ اس سے بھی بے ساختہ ذہن اس مفہوم کی طرف منتقل ہو گا، کہ معلوم کا انکشاف عالم پر ہو گیا ہے، یا "معلوم عالم پر منکشف ہے" بس اتنی بات اس کے سننے سے ہر شخص کے ذہن میں آجاتی ہے، باقی یہ کہ یہ انکشاف معلوم کی صورت کی وجہ سے ہوا ہے، یا کسی اور دوسری صفت کا یہ نتیجہ ہے، یا خود عالم کی ذات ہی اس انکشاف کا مبدء ہے یقیناً ذہن میں اس فقرے کے سننے سے یہ باتیں نہیں رہتیں۔

اب جاننے کا ایک نکتہ یہاں یہ ہے کہ علم کا لفظ جب بولا جاتا ہے، تو عرف عام میں اس کے چند معانی مروج ہیں، جو اس سے مراد لیے جاتے ہیں، پہلا معنے تو وہی ہے جس کی تعبیر عربی زبان میں "انکشاف" کے لفظ سے کرتے ہیں، دراصل یہ علم کے مصدری معنی ہیں، سارے مشتقات (اسم فاعل اسم مفعول وغیرہ) اسی مصدری معنے والے علم سے بنتے ہیں، اور دوسرے معنے علم کے وہ ہیں جس پر انکشاف کی بنیاد قائم ہوئی ہے، اور انکشاف اسی کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، وہی انکشاف کا مناط ہوتا ہے، بہر حال عالم کا بایں طور ہونا کہ ادراک کی کیفیت اس میں پائی جائے یہ علم کے دوسرے معنی کی تعبیر ان لوگوں کے مذہب کی بنیاد پر ہو سکتی ہے، جو کہتے ہیں کہ علم (خود ادراک نہیں ہے) بلکہ ادراک کا سبب ہے، جو چیزیں مادے سے مجرد اور پاک ہیں ان میں بایں معنی علم کی صفت اور حیات کی صفت میں کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ دونوں ایک ہی صفت کی دو تعبیریں ہیں، کیونکہ مجردات میں، کلیات ہوں، یا جزئیات دونوں کے انکشاف کا مناط اور منشار خود عالم کی ذات ہی ہوتی ہے، دوسرے الفاظ میں یوں سمجھو کہ بایں معنے علم احدیت ہی کے مرتبہ کا دوسرا نام ہے۔

تیسرے معنے علم کے یہ ہیں کہ جس چیز کا عالم پر انکشاف ہوتا ہے، اسی منکشف ہونے والی چیز کو بحیثیت منکشف ہونے کے علم کہہ دیا جاتا ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ فلاں بہت علم والا ہے، تو اس وقت بولنے والے کی غرض "معلومات" ہی ہوتی ہے، یعنے کہنا چاہتا ہے کہ اس کے معلومات بہت زیادہ ہیں، اور اس معنے کے لحاظ سے باطن الوجود بجبنسہ علم ہے، کیونکہ لاہوت پر باطن الوجود ہی منکشف ہوتا ہے، اگرچہ ہمارے انکشاف کی نوعیت اس انکشاف کے رو سے اور ہوتی ہے، کیونکہ لاہوت کی طرف بایں معنے جس علم کو منسوب کیا جاتا ہے، اس کا مآل درحقیقت یہ ہے، کہ معلومات کے صدور کو عالم کی طرف منسوب کیا جا رہا ہے، مگر ایسا صدور جو (مادی آلائشوں سے

ابھی پاک ہے) یعنے صدور مقدس کو ہم عالم کی طرف منسوب کرتے ہیں، جس کی وجہ وہی ہے کہ حق تعالیٰ کا یہ علم فعلی علم ہے، خوب اچھی طرح اس کو سوچو، اور سمجھو۔

(یہ تو حق تعالیٰ کے صفات علم وحیات کی بحث ہوئی، باقی قدرت اور ارادہ وکلام ان صفات کی تحقیق کے لئے آئندہ مباحث کا انتظار کرو، کیونکہ ان کی بنیاد چند مقدمات پر مبنی ہے، جن کا ذکر ابھی آرہا ہے۔

تنبیہ۔ ارباب فکر ونظر اور سوجھ بوجھ والوں کا فرض ہے کہ اس یقین کی بنیاد اپنے دل کی گہرائیوں میں جمائیں کہ تحقق دریافت اور وجود کے تنزلات کے مراتب کو جس طریقہ سے بیان کیا جاتا ہے، اور جن الفاظ میں اس کی تصویر کھینچی جاتی ہے، ان سے (بہ ظاہر) یہ جو معلوم ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ قریب (کائنات) سے وجود منبسط ہے، اور جب کا مرتبہ اس کے پیچھے ہے، اسی طرح جب کے بعد باطن الوجود کا مرتبہ ہے، باطن الوجود کے پیچھے شیون اور شیون کے پیچھے وحدت کا مرتبہ ہے الغرض یوں سمجھا جاتا ہے کہ سب سے پیچھے اور وراء الوراء لاہوت ہے لیکن واقعہ کی شکل یہ نہیں ہے)، بلکہ اس ترتیب سے صرف اس تفاوت کا اظہار مقصود ہے، جو تقدس وتنزہ، پاکی وبرتری کے لحاظ سے ان مراتب میں پایا جاتا ہے، نیز تحقق اور دریافت میں لاہوت چونکہ سب سے زیادہ کامل ہے، اور بعد کے منازل ومراتب میں کمال کی حیثیت جیسے جیسے کمزور پڑتی چلی گئی ہے، اس ترتیب سے اس کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا ہے)

لیکن یہ سوال کہ تنزلات کے ان مراتب میں کائنات سے سب سے قریب کون ہے، اس لحاظ سے اگر دیکھو گے تو واقعہ کی شکل بالکل معکوس اور الٹی نظر آئے گی، یعنے کائنات سے اقرب ترین لاہوت ہی ہوگا، اس کے بعد وحدت اور وحدت کے بعد شیون کا مرتبہ الغرض قرب وبعد کے رو سے بیان کی ترتیب الٹ جائے گی جس کا ذکر پہلی ترتیب میں سب سے آخر میں کیا گیا تھا قرب کی ترتیب میں وہی سب سے اول ہے)

میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ کائنات کی جس چیز کو بھی لو، اس میں اور لاہوت میں کوئی درمیانی حجاب اور پردہ نہیں ہے، آخر ہمارے تخیلات (خیالی مخلوقات) جن کا قیوم حقیقی ہمارا نفس ہوتا ہے، یعنے خارج میں موجود ہونے کی حیثیت سے نفس اپنے خیالی مخلوقات کی قیومیت کا کام انجام دیتا ہے، (اب تم خود غور کرو) کہ ان خیالی مخلوقات (مخیلات) کا جو تعلق نفس کے اس خارجی وجود سے ہے، کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ یہ تعلق اس تعلق سے بہت زیادہ قوی ہے جو ان ہی خیالی مخلوقات کا خیال سے ہے؟ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس خیالی مخلوق یا خیالی صورت کی یافت اور تحقق کا مطلب

اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ نفس کی ایک توجہ اور اس کے ملاحظہ کی وہ ایک خاص نوعیت ہے، (یعنے نفس کی توجہ بھی خیالی صورت کا وجود ہے) بلکہ خیال کے لفظ سے جس وطن کی تعبیر کی جاتی ہے، وہ خود اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ نفس نے ملاحظہ اور توجہ کی مختلف نوعیتوں میں ایک نوعیت وہ بھی ہے۔

تنبیہ - لاہوت کے تنزل کے متعلق صوفیہ جن مراتب کو ثابت کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ کی جو بنیاد ہے، اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے، تو عقلاء اور حکماء ہی مشکل ہی سے کوئی نظر آئے گا جس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہو، کہ صوفیہ کے اس نظریہ سے اس کو اختلاف ہے۔

اس میں شک نہیں کہ خود تنزل کی نوعیت اور تنزل کے مراتب کی تعداد میں اختلاف ضرور پایا جاتا ہے، (لیکن یہ بنیادی اختلاف نہیں ہے) آخر میں پوچھتا ہوں کہ ممکنات کے متعلق کیا ان حکماء کا اس پر اتفاق نہیں ہے، کہ واجب کی ذات سے مختلف قسم کے روابط وہ رکھتے ہیں: یعنی ایک ربط تو ممکنات کا واجب تعالیٰ سے وہ ہے جس پر ممکنات کے وجود اور بالفعل پائے جانے یعنے فعلیت کی بنیاد قائم ہے، اور اس ربط کا یقیناً کوئی نہ کوئی منشا ضرور ہے، خواہ اس کا نام قدرۃ رکھا جائے، یا ارادہ یا تکوین یا وجود منبسط یا عنایت یا رضا اسی طرح ایک تعلق ممکنات کا واجب سے وہ ہے، جس پر ان ممکنات کا باہمی امتیاز مبنی ہے، یعنے (اسی تعلق کی وجہ سے ممکنات باہم ایک دوسرے سے باوجود اس بات کے ابھی ان کے واقعی آثار کا ظہور بھی ان سے نہیں ہوتا، لیکن ہر ممکن دوسرے ممکن سے اس مرتبہ میں جس امتیاز کا حامل ہے، اس کی بنیاد اسی ربط پر قائم ہے، جو واجب اور ممکنات میں پایا جاتا ہے، اب خواہ اس کا نام باطن الوجود رکھ دیا جائے یا معدومات کے ثبوت سے اس کی تعبیر کی جائے[1] یا ذات حق میں جو علمی صورتیں قائم ہیں ان کو یا جو صورتیں بذات خود قائم ہیں، ان کو اس امتیاز کا ذریعہ قرار دیا جائے، یا ان معلومات کو اس کا منشا قرار دیا جائے، جو حق تعالیٰ کے علم کے تعلق سے باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔

بہر حال اس امتیاز کا منشا کچھ نہ کچھ ضرور ہے، خواہ اس کی تعبیر علم سے کی جائے یا علم اجمالی سے

---

[1] مصنف نے مذکورہ الفاظ میں مختلف ارباب فکر و نظر کے بعض نظریات کی طرف اشارہ کیا ہے، معدومات کے لئے ثبوت کا مرتبہ یہ معتزلہ ثابت کرتے ہیں، (اور ابتدائے کتاب میں مصنف نے بھی اسکی تائید دلائل کے ساتھ کی ہے) اسی طرح مخلوقات کی پیدائش سے پہلے حق تعالیٰ کو ان کا علم کس طریقہ سے تھا، اس کا جواب بعض مشائی حکماء نے یہ دیا ہے کہ مخلوقات کی صورتیں ازل سے خدا کے علم میں پائی جاتی ہیں، "ذات حق میں جو علمی صورتیں قائم ہیں" ان الفاظ سے اسی نظریہ کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے، آگے یہ جو ہے کہ "یا جو صورتیں بذات خود قائم ہیں" یہ افلاطون کے مثل کے نظریہ کی طرف اشارہ ہے۔ مترجم

یا احدیت سے

تنبیہ۔ پوچھنے والا اگر یہ پوچھے کہ کائنات کی یہ چیزیں یعنے آسمان و زمین، شجر، حجر درخت، پتھر آدمی گھوڑے یہ کیا ہیں؟ کیا یہ بجنسہ خدا ہیں، یعنے اللہ تعالیٰ کے عین ہیں، یا غیر ہیں۔

ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ شجر حجر سے تمہاری کیا مراد ہے، شجر ہونے یا حجر ہونے کے جو آثار ہیں، ان آثار کا مبدء اور ان احکام کی جو چیز منشاء ہے، اگر یہ مقصود ہے، تو میں کہتا ہوں کہ ایسی صورت میں یہ ساری چیزیں بجنسہ اللہ اور عین خدا ہیں، اور وہ باتیں جن کی وجہ سے شجر حجر سے اور آسمان زمین سے الگ الگ ہو کر ممتاز ہو رہے ہیں، اگر یہ مراد ہے، تو ظاہر ہے کہ یہ ایک انتزاعی امر ہے، جس کا وجود ظلی ہوتا ہے، حق تعالیٰ اس انتزاعی امر کا قیوم ہے، یعنے واجب تعالیٰ اپنے تنزلات کی راہ سے ان کو تھامے ہوئے اور برقرار رکھے ہوئے ہے۔

مذکورہ بالا سوال کے جواب کی تعبیر دوسرے الفاظ میں یوں بھی ہو سکتی ہے، یعنے پوچھنے والے سے دریافت کیا جائے گا کہ شجر و حجر وغیرہ سے تمہارا اشارہ اگر اس ہویت کی طرف ہے، جو حجر اور شجر ہونے کے آثار کا مبدء اور سرچشمہ ہے، تو ایسی صورت میں کائنات کی یہ ساری چیزیں اپنی اپنی ذات کی رو سے بجنسہ اللہ اور عین خدا ہیں لیکن اپنی اپنی ماہیت کی رو سے ہر ایک غیر خدا ہے، پس اگر شجر و حجر کے الفاظ سے تمہارا مطلب ان اشیاء کی ماہیت ہے، تو ظاہر ہے کہ وہ حق تعالیٰ کی غیر ہیں، اور وجود حق کا علم کے مراتب و مدارج میں جو تنزل ہوا ہے، ان ہی تنزلات کی حالت میں وجود حق سے چیزوں کی یہ ماہیتیں منتزع ہو رہی ہیں، یا حجر و شجر ہونے کے صفات سے جو موصوف ہے، وہی ان الفاظ سے تمہارا مقصود ہے، اگر تمہارے سوال کا مطلب یہ ہے، تو ایسی صورت میں اس کا جواب یہ ہوگا کہ کمال کے صفات سے یہاں جو موصوف ہے، وہ تو رب ہے، اور نقص کے صفات سے ظل متصف ہو رہا ہے، (میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے سمجھو) مطلب یہ ہے، کہ تلوار کے متعلق اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیا یہ بجنسہ لوہا ہے، یا تلوار لوہا نہیں ہے، بلکہ اس کا غیر ہے، تو اس کا جواب یہی دیا جائے گا کہ تلوار سے پوچھنے والے کی مراد کیا ہے، تلوار ہونے کے آثار یعنے کاٹ کرنے، قتل کرنے وغیرہ کے جو آثار تلوار میں پائے جاتے ہیں، ان آثار کا صدور جس چیز سے ہو رہا ہے، یہ اگر مقصود ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ تلوار بجنسہ لوہا اور عین آہن ہے، اور اگر یہ نہیں بلکہ جن امور کی وجہ سے تلوار اور چھری میں امتیاز پیدا ہو رہا ہے، تلوار کے لفظ سے اگر تمہاری مراد یہ ہے تو ایسی صورت میں یہ جواب دیا جائے گا کہ تلوار بجنسہ لوہا نہیں ہے، بلکہ لوہے کی

غیر ہے' اور یہاں یعنی تلوار لوہے سے متنزع ہو رہی ہے' اسی طرح وہ چیز جو تلوار کے صفات سے موصوف ہے' اگر تلوار کے لفظ سے یہ مقصود ہے تو اس وقت جواب دیا جائے گا کہ سختی اور جودت دوسرے سے نہ متاثر ہونا اور رہر اس چیز پر اثر انداز ہونا جو اس سے متصل ہو جائے' ان صفات سے تو لوہا ہی متصف ہے' باقی نقائص جو اس تلوار میں پائے جاتے ہیں' یعنے تغیر کو قبول کرنا' بالذات قائم و دائم رہنے کی صفت سے محروم ہونا' ایسی حقیقت ہونا جو زوال پذیر ہے' نقص کے ان سارے صفات سے جو چیز موصوف ہو رہی ہے یہ تلوار ہونے کی صفت کا نتیجہ ہے' یعنے وہ خاص صفت جس کا قیام لوہے کی ذات سے وابستہ ہے۔

(واقعہ تو یہی ہے جو بیان کیا گیا) لیکن الفاظ کا اپنے اطلاق میں معانی سے جو تعلق ہوتا ہے' اس تعلق کے جاننے والوں پر غالباً یہ بات بھی مخفی نہ ہوگی کہ آسمان و زمین میں حجر و شجر درخت پتھر وغیرہ الفاظ جن کا اطلاق کائنات کی چیزوں پر کیا جاتا ہے' اور ان ہی موجودات کے لئے یہ الفاظ بنائے گئے ہیں' ان کے سننے والوں کا ذہن ان الفاظ سے بے ساختہ جس چیز کی طرف منتقل ہو جاتا ہے' وہ دراصل وہی باتیں ہیں جن کی وجہ سے کائنات کے حقائق باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو رہے ہیں اسی سے تم سمجھتے ہو کہ اہل سنت کے سلف صالح عالم کو اللہ کا غیر جو قرار دیتے ہیں' غیریت کا یہی مسلک تمام تعبیروں میں زیادہ واضح اور محاورے کے مطابق ہے' البتہ باوجود غیر قرار دینے کے سلف میں ہمیشہ یہی سمجھا گیا کہ عالم بذات خود ایک زوال پذیر مستہلک حقیقت ہے' ہر وہ اثر جس کا ظہور عالم میں ہو رہا ہے' اس کا مبدء و سرچشمہ حق تعالیٰ ہی کی ذات اقدس ہے' ہر حکم کا منشا ملجا و ماوی وہی ہے' کل شی ھالك الا وجھه له الحكم وله الخلق والامر (یعنے ہر شے ہلاکت پذیر ہے بجز اللہ تعالیٰ کی ذات کے حکم اسی کا ہے' خلق اور امر کا مرجع وہی ہے' یہ ساری باتیں قرآن میں ہیں' بلکہ قرآن ہی کے یہ الفاظ ہیں' صحیح حدیث میں اس مصرعہ کی) الا كل شی ما خلا الله باطل (خبردار ہر چیز اللہ کے سوا باطل ہے) اس کی توثیق کی گئی ہے'

تنبیہ ۔ ایسی[1] شے جو اپنے تمام عوارض سے مجرد اور پاک ہو' اس کے ساتھ علم حصولی کا تعلق دو

---

[1] منطقیوں کے متاخرین کی چند اصطلاحوں پر اس مضمون کا سمجھنا موقوف ہے' یعنے کسی شے' کی علمی صورت جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے' شے کی اس صورت کو اگر اس شے' کے ملاحظہ کا آئینہ بنایا جا رہا ہو تو دیکھنا چاہیئے کہ شے' میں اور شے' کی اس صورت میں کیا تعلق ہے' اگر شے' کی حقیقت سے وہ خارج ہے' مثلاً ضاحک کی صفت کو انسان کے ملاحظہ کا آئینہ بنایا جائے تو یہی شے کا تصور بالوجہ سمجھا جائے گا' لیکن اگر خارج نہیں ہے' بلکہ شے' کی عین حقیقت ہے' مثلاً حیوان ناطق کو انسان کے ملاحظہ کا آئینہ بنایا جائے تو یہی شے کا تصور بالکنہ سمجھا جاتا ہے' لیکن شے سے جو صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہو (بقیہ حاشیہ برصفحہ آئندہ)

ہی شکلوں سے ممکن ہے، یعنے شے کا بالکنہ علم ہو یا علم بکنہ الشی کی صورت ہو، باقی ان کے سوا شے کے جاننے اور علم کی جو صورتیں ہیں یعنے علم بالوجہ یا بوجہ الشئے ان میں اس علم حصولی کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ بالوجہ والے علم میں ہو یا بوجہ الشی والا علم ہو، دونوں میں اس سے چارہ نہیں ہے کہ شے کو وجہ کا معروض اور یہ کہ اس وجہ سے وہ موصوف ہے، اس کا خیال کیا جائے ۔ آخر یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ (علم حصولی میں) جس صورت کو شے کے علم کا ذریعہ بنایا جاتا ہے، یہ صورت شے کی وجہ کی آئینہ داری کا کام کرتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جب تک اس چیز کو جس کی وہ وجہ وجہ ہے، اس کو خود وجہ سے متحد نہ تصور کیا جائے گا، اس وقت تک اس صورت کی راہ سے شے کے انکشاف کی شکل ہی کیا ہو سکتی ہے، بلکہ اس راہ کے ارباب تحقق کا جو یہ فیصلہ ہے، کہ شے کے علم بالوجہ میں درحقیقت معلوم یعنے واقعی علم کا تعلق وجہ ہی سے ہوتا ہے، لیکن بایں طور کہ وجہ جس شئ کی وجہ ہے، اس کے ساتھ اس وجہ کو اتحاد کا تعلق ہے۔

مذکورہ بالا تمہیدی مقدمہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس نتیجہ تک پہونچنا ناگزیر ہے کہ، لاہوت کی خالص ذات کا جو مرتبہ ہے، اس کے ساتھ علم حصولی کا تعلق ناممکن ہے، یعنے اس کا علم علم حصولی کی شکل کے ساتھ کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ لاہوت کا یہ مرتبہ چونکہ محض بسیط[ے] ہے اور بسیط کا وہ علم جسے علم بالکنہ کہتے ہیں ناممکن ہے، اسی طرح جس علم کو علم بکنہ الشئ کہتے ہیں اس کی بھی یہاں گنجائش اس لئے پیدا نہیں ہوتی کہ لاہوت کی کنہ کا ذہن میں حاصل ہونا ناممکن ہے، کیونکہ لاہوت کا کنہ تو بجنسہ اس کی ذات ہی ہے، اس لئے کہ لاہوت کی کوئی ماہیت تو ہے نہیں، اب ظاہر ہے کہ لاہوت کی ذات کا کسی ظرف میں حصول ہو، اس کے تو کوئی معنے ہی نہیں ہو سکتے کیونکہ ساری کائنات اور اشیاء کا ظرف تو (گویا) خود لاہوت ہوتا ہے۔

بس اس کے سوا اور کوئی دوسری صورت لاہوت کے علم کی ہو ہی نہیں سکتی یعنے علم حضوری کے سوا لاہوت کو علم کے کسی اور طریقے سے اگر کوئی جاننا چاہے تو جان نہیں سکتا۔

اے پروردگار! ہماری لغزشوں سے درگذر فرما! اور کمزوریوں کو نظر انداز فرما! ہمیں سوجھ بوجھ عطا فرما! اور سیدھی راہ کی طرف ہماری راہ نمائی کر، آپ ہی بہت بڑے دینے والے اور سخاوت کرنے والے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) اسکو اس شے کے مطالعہ و ملاحظہ کا آئینہ اگر نہ بنایا جائے تو دیکھنا چاہئے کہ شے سے اس صورت علمیہ کا کیا تعلق ہے اگر اسکی حقیقت سے خارج ہے تو اسی کو تصور بوجہ یا تصور بوجہ الشی کہتے ہیں، اور اگر شی کی عین حقیقت اور اس کی ذات میں داخل ہے تو اسی کو تصور بکنہ الشئے یا تصور بکنہ کہتے ہیں، دیکھو شرح تہذیب ملا جلال ۱۲، [ے] یعنے خارجا و ذہنا اجزاء سے ذات واجب کی ترکیب ناممکن ہے ۱۲۔

اشارہ دوم

اس اشارے میں "تجلیات" کے مسئلہ پر بحث کی جائے گی چند
عبقات پر یہ اشارہ بھی مشتمل ہے،

عبقہ (۱)

اس عبقہ میں "تجلیات" کے عام احکام کی تفصیل کی جائے گی

اضمحلال اور محاکاۃ کی نسبتیں باہم اشیاء عالم میں جو نسبتیں پائی جاتی ہیں، یہ اتنی زیادہ ہیں کہ سوائے خدائے علام الغیوب کے ان نسبتوں کا شمار کرنا کسی دوسرے سے ناممکن ہے، مثلاً محاذاۃ کی نسبت، مساوات کی نسبت، مشابہت کی نسبت مماثلت کی نسبت، اسی طرح دو[1] چیزوں کے درمیان کبھی ابداع کی نسبت کبھی خلق کی نسبت کبھی ظہور کی نسبت پائی جاتی ہے، الغرض یوں ہی بے شمار نسبتیں ہیں۔

منجملہ ان ہی نسبتوں کے اگر کامل تلاش و جستجو سے تم کام لوگے تو ایک اور نسبت بھی نظر آئے گی جس کی خصوصیت یہ ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جاتی ہے، ان میں سے ایک چیز تو اس نسبت میں ایسی نظر آئے گی کہ اس کی طرف واقعۃً صرف آثار منسوب ہو سکتے ہیں، لیکن مبادی کا انتساب اس کی طرف مجازی ہی طور پر ممکن ہے، یعنے واقع میں مبادی سے وہ متصف نہیں ہو سکتی، اسی طرح دوسری چیز اس نسبت کے سلسلہ میں ایسی ہوگی جس کی طرف مبادی کا انتساب تو واقع کے رو سے صحیح ہوگا لیکن آثار کا انتساب اس کی طرف صرف مجازی

---

[1] دو چیزوں کا باہم ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہونا اسی نسبت کو محاذاۃ کہتے ہیں، دو چیزوں کا مقداراً برابر برابر ہونا اسکو مساوات کہتے ہیں، مشابہت و مماثلت کے الفاظ عام ہیں، ابداع کے معنے گذر چکا یعنے معدوم چیز کو موجود اور پیدا کرنا۔ اسی طرح چیز سے چیز کا پیدا ہونا یہ خلق کی نسبت ہے، ظہور کی تعریف مصنف خود آئندہ کریں گے ۱۲۔

حیثیت رکھے گا، یعنے آثار اس کی طرف صرف مجازی طور پر منسوب کیے جا سکتے ہیں

مذکورہ بالا الفاظ سے جس نسبت کی تعبیر میں کرنا چاہتا ہوں، اپنی حقیقت کے لحاظ سے یہ اس نسبت سے بالکل مختلف ہے، جو واسطہ فی العروض[1] کے سلسلہ میں، واسطہ اور واسطہ والی چیز کے درمیان پائی جاتی ہے، کیونکہ واسطہ فی العروض کی خصوصیت یہ ہے، کہ مبادی ہوں یا آثار دونوں کے ثبوت میں واسطہ ہی اصل ہوتا ہے، مثلاً کشتی والی مثال (جو واسطہ فی العروض کی دی جاتی ہے، اسی میں دیکھو!) کہ خود حرکت اور حرکت کے آثار، یعنے ایک جگہ سے ہٹ کر متحرک کا دوسری جگہ پہونچ جانا، اسی طرح کسی چیز کے سامنے متحرک کا ہو جانا، اور کسی چیز پہ منطبق ہو جانا (مثلاً ساحل پر) یہ اور اسی طرح کے دوسرے آثار جو متحرک کی طرف منسوب ہوتے ہیں، ظاہر ہے کہ پہلے ان آثار کا بالذات انتساب کشتی ہی کی طرف ہوتا ہے، اور اس کے بعد کشتی نشین کی طرف بھی وہ منسوب ہو جاتے ہیں، بخلاف اس نسبت کے جس سے ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں، اس کا حال جیسا کہ بتا چکا ہوں یہ ہے، کہ جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جاتی ہے ان میں ایک کی طرف تو صرف آثار اور دوسری کی طرف صرف مبادی منسوب ہوتے ہیں، آثار کا انتساب جس کی طرف کیا جاتا ہے، مبادی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اور مبادی کا انتساب جس کی طرف ہوتا ہے، اس کے لئے آثار میں کوئی حصہ نہیں ہوتا، اور جیسے یہ نسبت واسطہ فی المعروض والی نسبت ہے، اسی طرح واسطہ فی الثبوت میں جو نسبت واسطہ اور ذوالواسطہ (واسطہ والی شے) میں پائی جاتی ہے، اس سے بھی اس نسبت کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ واسطہ فی الثبوت میں ذوالواسطہ (واسطہ والی شے) کی طرف جن آثار کو منسوب کیا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ اس انتساب کی بنیاد اس پر قائم ہوتی ہے کہ ذوالواسطہ میں مبدء کا تحقق ہوا ہے، خواہ ذوالواسطہ میں مبدء کا تحقق اسی کا نتیجہ کیوں نہ ہو، کہ واسطہ میں چونکہ مبدء کا قیام ہو چکا تھا، اس لئے ذوالواسطہ میں بھی مبدء کا تحقق ہوا۔

---

[1] موصوف کسی صفت سے کبھی براہ راست موصوف ہوتا ہے اور کبھی براہ راست نہیں بلکہ کسی واسطہ اور ذریعہ کو اس میں دخل ہوتا ہے، مثلاً کپڑے کے رنگنے میں صباغ (رنگ ریز) واسطہ کا کام انجام دیتا ہے، ایسی صورت میں دیکھنا چاہیے کہ خود واسطہ بھی اس صفت سے متصف ہوتا ہے، یا نہیں اگر نہیں ہوتا جیسے اسی رنگ ریز والی مثال میں یہی بات پائی جاتی ہے تو اصطلاحاً ایسے واسطے کو واسطہ سفیری کہتے ہیں، یعنے واسطہ صرف سفیر محض ہے، خود اس صفت میں اس کا کوئی حصہ نہیں لیکن لکڑی ہلانے والا جب لکڑی کو ہلاتا ہے تو ہلانے والا کا ہاتھ واسطہ کا کام دیتا ہے لیکن ہاتھ ایک ایسا واسطہ ہے جو لکڑی کے ہلنے کے زمانہ میں خود بھی ہلتا ہے، اسی کو واسطہ غیر سفیری کہتے ہیں، اسی طرح واسطہ کی ایک قسم ایسی بھی ہوتی ہے جس میں در حقیقت صفت سے واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے، اور ذوالواسطہ کی طرف صفت کا انتساب مجازاً اکر دیا جاتا ہے، مثلاً کشتی نشین کی حرکت میں کشتی کا کام دیتی ہے

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

بہرحال یہ کیفیت تو واسطہ فی الثبوت والی نسبت کی ہے، بخلاف اس نسبت جسے ہم اس وقت پیش کر رہے ہیں، اس کا حال یہ ہے کہ جن دو چیزوں میں یہ نسبت پائی جاتی ہے، ان میں سے کسی ایک اندر مبدء کا تحقق اس امر کے لئے کافی ہوتا ہے، کہ دوسری کی طرف اس مبدء کے آثار کو منسوب کر دیا جائے، یعنے ان آثار کے انتساب کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ اس دوسری چیز میں بھی مبدء قیام پذیر ہو۔ بلکہ یہ نسبت جو اس وقت میرے پیش نظر ہے، اگر بہ نظر تحقیق دیکھا جائے، تو اس کی خصوصیت یہ معلوم ہوگی کہ جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جاتی ہے، ان میں ایک کی کیفیت تو یہ ہوتی ہے، کہ مبادی کا اگر خیال کیا جائے تو اس کی حیثیت اس واسطہ کی ہو جاتی ہے، جو واسطہ فی العروض میں واسطہ کی ہوتی ہے (یعنے واسطہ ہی درحقیقت مبدء سے موصوف ہوتا ہے، جیسے کشتی والی مثال کی صورت ہے) اور آثار کا جب خیال کیا جائے تو دوسری چیز اس واسطہ کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، جو واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں واسطہ کی ہوتی ہے، یعنے جس میں ذوالواسطہ ہی صفت سے موصوف ہوتا ہے، اور واسطہ نہیں موصوف ہوتا رنگریز والی مثال میں واسطہ یعنے رنگریز نہیں، بلکہ ذوالواسطہ کپڑا ہی رنگ سے موصوف ہوتا ہے۔

اگرچہ ارباب فکر و نظر نے اشیاء کی باہمی نسبتوں کو منقح کرتے ہوئے اس نسبت کا ذکر نہیں کیا ہے، اور نہ دوسری نسبتوں میں اور اس نسبت میں جو فرق ہے، اس کو ظاہر کرتے ہوئے اس کو ایک مستقل نسبت کی حیثیت، ان لوگوں نے عطا کی ہے، جس کی وجہ یہ تھی کہ ان لوگوں کی کسی غرض کا اس نسبت سے کوئی تعلق نہ تھا، لیکن باوجود اس کے یہ واقعہ ہے، کہ بے شمار مقامات میں اس نسبت کے وجود کا انھوں نے اقرار بھی کیا ہے، مثلاً نفس انسانی میں جو قوتیں پائی جاتی ہیں ان قوتوں میں اور خود نفس میں آخر جو تعلق اور نسبت پائی جاتی ہے، اسی پر غور کرو، (مثلاً نفس کی قوتوں میں ایک قوت علم کی بھی ہے) اب دیکھو! کہ علم حصولی یعنے شئے کا عالم ہونا کیا یہ صورت علمیہ کے

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) لیکن درحقیقت متحرک یہاں کشتی ہی رہتی ہے، اور کشتی نشین تو کشتی میں بحالت سکون بیٹھا رہتا ہے، اسی کو واسطہ فی العروض کہتے ہیں، اور واسطہ کی پہلی دونوں قسموں کا واسطہ فی الثبوت نام ہے، ۱۲ ۳؎ واسطہ کے مختلف اقسام اور ان کی جو مثالیں بیان کی گئی ہیں، ان کو پیش نظر رکھ کر اس عبارت کو سمجھنا چاہیے، واسطہ فی الثبوت کے متعلق کہا گیا تھا کہ صفت یعنی مبدء مثلاً رنگ سے درحقیقت کپڑا متصف ہوتا ہے، یہی مطلب ہے کہ مبدء کا ذوالواسطہ میں تحقق ہوتا ہے، پھر کبھی واسطہ میں بھی مبدء کا قیام ہوتا ہے، کبھی نہیں، رنگریز والی مثال میں مبدء کا قیام واسطہ میں نہیں ہوتا۔ لیکن لاٹھی کی حرکت کا واسطہ ہاتھ کی حرکت ہوتی ہے، اس میں مبدء (حرکت) کا قیام پہلے ہاتھ میں چونکہ ہو لیتا ہے، تب لاٹھی میں بھی حرکت پیدا ہوتی ہے، ۱۲

آثار میں نہیں ہے' اور کھلی ہوئی بات ہے' کہ جزئیات کے علم میں صورت کا قیام براہ راست نفس میں نہیں ہوتا' بلکہ قوی میں ہوتا ہے' لیکن عالم جزئیات کا نفس ہی ہوتا ہے' نہ کہ قوی؎،

یا مثلاً ابصار یعنے دیکھنے کے وقت غور کرو' کیا ہوتا ہے' آنکھ میں اور مرئی (یعنے جو چیز دیکھی جاتی ہے)' ان دونوں کے درمیان ایک خاص قسم کی محاذاتی نسبت جب پیدا ہو جاتی ہے' (یعنے آنکھ کے سامنے خاص شروط کے ساتھ خاص فاصلہ پر جب چیز آجاتی ہے' تو آنکھ اس چیز کو دیکھ لیتی ہے) یہی دیکھ لینا محاذات کی اس نسبت کا اثر و نتیجہ ہے' لیکن ظاہر ہے' کہ محاذات کی یہ نسبت تو پیدا ہوتی ہے' آنکھ میں اور مرئی میں' لیکن دیکھنے والا مرئی کا یہاں نفس ہی ہوتا ہے' نہ کہ آنکھ (یہی وجہ ہے کہ نفس کا تعلق جب بدن سے ٹوٹ جاتا ہے' تو آنکھ کے سامنے لاکھ چیزیں آئیں انھیں اب آنکھ دیکھ نہیں سکتی پس معلوم ہوا کہ دیکھنا براہ راست نفس ہی کا کام ہے') اسی طرح آفتاب اور آئینہ کے درمیان جو نسبت پائی جاتی ہے' اس پر غور کرو' فرض کرو کہ آئینہ میں آفتاب کا عکس پڑ رہا ہو' اور آئینہ کے اس عکس سے سامنے کی دیوار منور نظر آرہی ہو اس وقت واقعہ کی اصل حقیقت اس کے سوا اور بھی کچھ ہے' کہ زمین چونکہ آفتاب کے سامنے آجاتی ہے اس لئے آئینہ بھی آفتاب کی روشنی سے منور ہو جاتا ہے' الغرض آئینہ کا منور ہونا یہ اثر ہے اس مقابلہ کی نسبت کا جو زمین اور آفتاب کے درمیان پیدا ہو گئی تھی' حالانکہ دیوار کے سامنے آفتاب نہیں بلکہ صرف آئینہ ہے' اور در حقیقت روشنی کا پیدا کرنے والا آفتاب ہے' نہ کہ آئینہ'

یا مالک اور مملوک میں جو نسبت پائی جاتی ہے' اس کا کیا حال ہے' مالک کے مالک ہونے کی وجہ ظاہر ہے' کہ شے مملوک کی یہ صفت ہے' یعنی اس شے کا خریدی ہوئی یا بخشی ہوئی چیز ہونا ہی مالک کے مالک ہونے کا مبدء اور وجہ ہے' حالانکہ جو چیز خریدی گئی ہے' یا بخشی گئی ہے' وہ تو مثلاً غلام وغیرہ جیسی ہوتی ہے' نہ کہ آقا' اور مالک یہاں آقا ہے' نہ کہ غلام اسی طرح موکل اور وکیل' یا مرسل و رسول (یعنے بھیجنے والے اور قاصدین) یا معنے اور لفظ میں جو تعلقات ہیں

؎ مصنف کی یہ گفتگو ان عام مسلمات پر مبنی ہے جن کا فلسفہ کی کتابوں میں عموماً ذکر کیا گیا ہے' یعنی آدمی دو چیزوں سے مرکب ہے' جسد اور نفس ہے' عام لوگ اسی نفس کو روح کہتے ہیں' فلاسفہ کا خیال تھا کہ نفس مادے سے مجرد اور پاک ہے' پس مادی چیز کا قیام اس میں نہیں ہو سکتا' اسی بنیاد پر وہ کہتے تھے کہ جب کسی خارجی شے مثلاً زید سے زید کے عالم میں اس کی صورت اترتی ہے تو گو مادے کے خارجی آلائشوں سے زید کی صورت ما حصل پاک ہو جاتی ہے' لیکن طول و عرض مقدار رنگ وغیرہ مادی خصوصیات پھر بھی اس میں باقی رہتی ہیں' اس لئے نفس میں جزئی صورت کا قیام نہیں ہو سکتا۔ بلکہ دماغی قوی کی تختیوں میں یہ جزئی صورتیں منطبع ہو کر نفس کے سامنے آجاتی ہیں' یہی مطلب ہے اس بات کا کہ صورتوں کا قیام قوی میں ہوتا ہے' اور نفس ان صورتوں کی عالم ہوتی ہے ۱۲

(ان ساری نسبتوں کا یہی حال ہے[1]) بہر حال اس نسبت کا نام میں "اضمحلال" رکھتا ہوں۔

اسی طرح پوری توجہ سے کام لے کر جستجو کرو گے، تو یہاں تمہیں ایک اور نسبت کا سراغ بھی مل سکتا ہے، یعنے جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جائے گی، تمہیں نظر آئے گا کہ ان میں سے ایک دوسرے کی کنہ پر دلالت کر رہی ہے، یا کنہ ذات اور اصل حقیقت پر نہیں تو جو چیزیں کنہ ذات ہونے کے حکم میں ہوں بالفاظ دیگر یہ کہ اس کی کنہ ذات کے ساتھ خصوصیت جو چیزیں رکھتی ہوں اور اس کی کنہ ذات کے لئے سرمایۂ امتیاز ہوں، ان پر ضرور دلالت کرتی ہوئی نظر آئے گی۔

میرا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کے متعلق یہ سوال، کہ وہ کیا ہے، اس سوال کے جواب میں جو کچھ کہا جاتا ہے، کنہ ذات سے اس وقت میری یہی مراد ہے، مثلاً حق تعالیٰ کے لحاظ سے عظمت و جلال اور خالق کردگار وغیرہ ہونے کے صفات کا جو حال ہے، یا آفتاب کے لئے یہ بات کہ چمکنا چمکانا اس کی خاص صفت ہے، یا زید کے متعلق یہ پوچھا جاتا ہے کہ وہ کیا ہے اور جواب میں اس کے رنگ و روغن شکل و شمائل وضع قطع وغیرہ کا ذکر کیا جاتا ہے، کنہ کے لفظ سے میرا اشارہ ان ہی امور کی طرف ہے، اسی طرح میں نے جو یہ کہا کہ دونوں چیزوں میں سے ایک دوسرے پر دلالت کرتی ہے، تو "دلالت" کے لفظ سے میری غرض یہ ہے کہ ایک کے علم کے ساتھ ہی دوسری کی طرف بغیر کسی مزید غور و فکر کے ذہن منتقل ہو جائے، مثلاً کسی خیالی صورت سے سونے والے کا ذہن کسی خاص شخص کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اور نیند کی اس حالت میں وہ یقین کرتا ہے، کہ جسے وہ دیکھ رہا ہے، یہ فلاں شخص ہے، حالانکہ اس سونے والے نے نہ کبھی اس شخص کو دیکھا تھا، اور نہ کسی سے سنا تھا کہ اس کی شکل و صورت کیسی ہے، بلکہ بسا اوقات بیداری کی حالت میں جب اسی شخص کو دیکھتا ہے، تو خواب والی صورت سے اس کی صورت مختلف معلوم ہوتی ہے، مگر باوجود ان تمام باتوں کے خواب والی خیالی صورت کو دیکھ کر وہ یقین کرتا ہے، کہ میں فلاں شخص کو دیکھ رہا ہوں۔

---

[1] مبدء یعنی صفت اور صفت کے آثار کے متعلق مصنف نے کہا تھا کہ جس نسبت کو وہ پیش کر رہے ہیں اس میں صفت کا لحاظ کرو گے، تو معلوم ہو گا کہ واسطہ ہی اس صفت سے موصوف ہے، اور آثار کا خیال کرو گے تو معلوم ہو گا کہ ذوالواسطہ کی طرف درحقیقت اس کے آثار منسوب ہیں، نفس اور قوی میں مبدء یعنی صورت کا قیام قوی میں تھا، اور اس کے آثار یعنے علم نفس کی طرف منسوب تھے، آئینہ اور آفتاب میں مبدء کا قیام آئینہ میں اور آثار کا یعنے روشن کرنے کا انتساب آفتاب کی طرف ہو رہا ہے، اسی طرح مالک و مملوک میں مبدء یعنے خریدی ہوئی یا بخشی ہوئی شے ہونا اس کا قیام مملوک میں ہوتا ہے لیکن اس مبدء کا اثر یعنے مالک ہونے کا انتساب مالک کی طرف ہے، اسی طرح وکیل و موکل مرسل و رسول، بیٹے اور لفظ سب کا حال یہی ہے، کہ جن میں مبدء اور صفت قیام پذیر ہے، ان کی طرف آثار منسوب نہیں ہیں اور آثار کا انتساب جس کی طرف ہو رہا ہے ان میں مبدء اور صفت کا قیام نہیں ۱۲

خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء عالم کی دوسری نسبتوں کے ساتھ ایک نسبت یہ بھی ہے اگرچہ لوگوں نے اس نسبت کی طرف بھی توجہ نہیں کی جیسے پہلی نسبت کے ساتھ بے رخی برتی گئی یہی حال اس کا بھی ہے۔ حالانکہ شاید ہی کوئی ہو جو اس نسبت کے وجود کا انکار کرسکتا ہے، آخر میں پوچھتا ہوں کہ کسی شخص کی جو عقلی اور خیالی صورت ہوتی ہے یا اسی کی صورت صیقل دار اجسام مثلاً شیشے وغیرہ میں جو معلوم ہوتی ہو یا اس کی تصویر سطح اجسام پر اتاری جاتی ہے، یا لکڑی پتھر وغیرہ میں اس کی جو مورتی بنائی جاتی ہے، ان صورتوں میں اور اس شخص میں جس کی یہ صورتیں ہوتی ہیں غور کرو کوئی نسبت پائی جاتی ہے یا نہیں اور پائی جاتی ہے تو اس کی نوعیت کیا ہوتی ہے، یا اس کے آثار و احکام کیا ہیں؟ (کیا ایک کو دیکھ کر دوسری کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا اور ایک دوسرے کے خصوصیات کو نمایاں نہیں کرتی) بلکہ علم بالکنہ اور علم بالوجہ میں حد و محدود میں جو تعلق ہوتا ہے، یا علم بالوجہ میں وجہ میں اور ذوالوجہ میں جو جو نسبت پائی جاتی ہے، یا کسی لفظ کو کسی معنے کے لئے جب مقرر کردیا جاتا ہے، تو اس وقت لفظ جو عنوان بنایا جاتا ہے، اور اس ذات میں جس کے لئے یہ عنوان ہوتا ہے، ان دونوں میں کیا تعلق ہوتا ہے، یا سارے قضایا کے متعلق جب یہ سوچا جائے کہ قضیہ کے مفہوم میں اور مصداق میں کیا تعلق ہے؟ اسی طرح لفظ میں اور معنی میں، یا لفظ میں اور اسی لفظ کو جب کندہ کردیا جاتا ہے، تو اس وقت اس نقش میں اور لفظ میں جو نسبت پائی جاتی ہے، کیا ان تمام حالات میں اس نسبت کی وہی خصوصیت جس کا میں نے ذکر کیا نہیں پائی جاتی، سچی بات تو یہ ہے، کہ ایسی دو چیزیں جن میں ایک کا تصور یا ایک کی طرف التفات و توجہ بجنسہ دوسری کی توجہ و التفات بن جاتی ہو، یعنے ہر ایک کے تصور کے لئے الگ الگ توجہ کی ضرورت نہ ہو بلکہ ایک ہی توجہ ایک سے گذر کر دوسری تک پہونچ جاتی ہو، جہاں دو چیزوں کے درمیان ایسی نسبت اور ایسا تعلق محسوس ہو رہا ہو، اس کو ایک کلی ضابطہ سمجھنا چاہیئے کہ وہاں وہی نسبت پائی جارہی ہے جس کا میں نے ذکر کیا" اور جیسے پہلی نسبت کا اصطلاحی نام میں نے "اضمحلال" رکھا تھا، اسی طرح اس دوسری نسبت کو میں "محاکاۃ" کے لفظ سے موسوم کرتا ہوں۔

عبقہ (۲)

"اضمحلال" اور "محاکاۃ" کی جن دو نسبتوں کا ذکر گذشتہ بالا عبقہ میں کیا گیا ہے، اگر غور کیا جائے تو خود ان دونوں نسبتوں میں باہم عموم خصوص من وجہ والا مشہور تعلق نظر آئے گا جس کا مطلب یہی

ہوا کہ بعض صورتوں میں "اضمحلال" اور "محاکاۃ" یہ دونوں نسبتیں جمع ہو جائیں گی، اور کسی مقام میں محاکاۃ نہیں بلکہ صرف اضمحلال والی نسبت پائی جائے گی، اور بعض صورتیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں کہ وہاں اضمحلال والی نسبت نہ ہو، اور صرف محاکاۃ والی نسبت پائی جائے اسی کو مثالوں سے سمجھو مثلاً وکیل اور موکل والی مثال میں اضمحلال والی نسبت تو پائی جاتی ہے، یعنے وکیل کی ذات موکل کے سامنے مضمحل ہوتی ہے، لیکن وکیل و موکل میں محاکاۃ والی ذات نہیں پائی جاتی، اسی طرح اجسام میں جو صورتیں گھڑی جاتی ہیں، یعنے مورتیاں اور پتلے بنائے جاتے ہیں، ان میں اور جن کی یہ صورتیں ہوتی ہیں دونوں میں ظاہر ہے کہ محاکاۃ کی نسبت تو پائی جاتی ہے لیکن اضمحلال والی نسبت یہاں مفقود ہے، لیکن علمی صورت جو عالم کے ذہن میں معلوم سے حاصل ہوتی ہے، اس علمی صورت میں اور معلوم میں (محاکاۃ و اضمحلال) دونوں نسبتیں پائی جاتی ہیں، یعنے علمی صورت معلوم کے سامنے مضمحل بھی ہوتی ہے، اور معلوم کی محاکاۃ یا نقل اتارنے کا کام بھی انجام دیتی ہے۔

(اس تمہید کے بعد اب یہ جاننا چاہیے کہ محکی عنہ (یعنے جس کی نقل اور حکایت کی گئی ہو) اس کے کامل اور تام عنوان بننے کی حیثیت وہی چیز رکھتی ہے، جس میں محاکاۃ اور اضمحلال دونوں نسبتیں جمع ہو گئی ہوں اور تجلی کا مادہ بھی یہی ہے، یعنے جہاں اضمحلال و محاکاۃ دونوں نسبتیں پائی جاتی ہیں، اسی میں اس کی صلاحیت ہے، کہ "عمل تجلی" کا مظہر اس کو بنایا جائے۔) پھر اگر وہ جو تجلی کرنا چاہتا ہو، یہ کرے کہ اسی چیز کو جو محاکاۃ اور اضمحلال دونوں نسبتوں کے پائے جانے کی وجہ سے محکی عنہ کی عنوان تام بنی ہوئی ہو، اس کو درمیان سے گویا ساقط کر دے یعنے اس کی کوئی استقلالی حیثیت باقی نہ رہے، بلکہ تجلی کرنے والی ذات اس کو اپنی ذات کا عنوان بنائے اور یہ کہ اس تجلی کرنے والے کو کوئی جاننا چاہے تو اپنی اس معرفت کا ذریعہ بھی اسی کو مقرر کرے، گویا جس کے لئے تجلی کرنے والا تجلی کر رہا ہو، اور خود یہ تجلی کرنے والا، ان دونوں کے درمیان اس چیز کی حیثیت صرف واسطہ اور ذریعہ کی بن کر رہ جائے یعنے تجلی کرنے والا اپنے آپ کو بتانے کے لئے وہ اپنی ذات کی طرف دعوت دینے کے لئے، نیز جس کے لئے وہ تجلی کرنا چاہتا ہے، اس کی تکمیل کے لئے واسطہ اور ذریعہ اسی چیز کو بنائے، اور اپنے احکام و فرامین کے صدور کا اپنی خوشی و ناخوشی کے اظہار کا اور اس بات کا کہ کون اس کا مقبول ہے، اور کسے اس نے مردود ٹھہرایا ہے، اس کے بتانے کا، الغرض اپنی ذات سے مانوس کرنے یا اپنے سامنے سے بھگانے کا، اپنے قرب کا اپنے بُعد کا، اپنے ظہور کا، اور اپنے آپ کو مخفی و مستور کر لینے کا ان ساری باتوں کا آلہ کار اسی عنوان کو اگر اختیار کرے، تو اس وقت اس تجلی کو "تجلی بالفعل" کے

نام سے موسوم کرتے ہیں، اور یہی چیز تجلی کی "صورت" ہے، (جیسے اضمحلال اور محاکاۃ دونوں نسبتوں کی جمع ہو جانے کی وجہ سے تجلی کے لیے "مادہ" ہونے کی حیثیت وہ رکھتی تھی اسی طرح جب "تجلی" کے مذکورۂ بالا مقاصد کا ذریعہ بالفعل اس کو بنا لیا گیا تو اس کا یہ کام تجلی کی صورت بن جائے گی، پس جب تک اس شئے میں جس سے تجلی کرنے والا مذکورۂ بالا استعمالات لے رہا ہو، کام لینے کی یہ حیثیت باقی رہے گی، اس وقت تک اس کو تجلی بالفعل کہتے رہیں گے۔

لیکن تجلی کرنے والا ان سے جب ان استعمالات کا لینا ترک کردے تو ایسی صورت میں اب یہ چیز (اپنے محکی عنہ) کی صرف مظہر اتم قرار پائے گی، اور سمجھا جائے گا کہ تجلی کرنے والے کے انوار میں سے ایک نور وہ بھی ہے، چونکہ اس حاصل میں اب اس کی حیثیت تجلی کے مادہ کی ہوگی، اسی لیے اس کو تجلی بالقوۃ بھی کہتے ہیں،

بہر حال مذکورہ بالا بیان سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ تجلی کی جو صورت ہے، یہ اس شئے کے لحاظ سے جو تجلی کرتی ہے، کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتی بلکہ اس کی اپنی استقلالی حیثیت اسی موقعہ پر ختم ہو جاتی ہے، اس کی طرف جب اشارہ کیا جاتا ہے، تو وہ اس کی طرف نہیں بلکہ درحقیقت یہ اشارہ اس ذات کی طرف ہوتا ہے، جو اس صورت سے تجلی کرنا چاہتی ہے، یعنے اشارہ کیا تو جاتا ہے دونوں کی طرف لیکن مقصود اس اشارے سے تجلی کرنے والے کی ذات ہی ہوتی ہے، گویا العرض یہ اشارہ تجلی کی اس صورت کی طرف بھی ہو جاتا ہے۔

آخر ان مواقع اور مقامات پر تم غور کرو، جن میں "عقد وضع" سے کام لیا جاتا ہے، یعنے کسی چیز کو سمجھانے کے لیے لوگ اصطلاحات جو مقرر کر لیتے ہیں، (مثلاً معانی کے لیے الفاظ یا الفاظ کے لیے کتابی حروف، مسافت کے لیے میل وغیرہ وغیرہ) کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ جن چیزوں کو عنوان کی حیثیت عطا کی جاتی ہے، ان میں اور جن کے لیے یہ عنوان بنائے جاتے ہیں دونوں میں اس حیثیت سے کوئی فرق رہتا ہے، کہ عنوان اور معنون کی طرف الگ الگ توجہ کی نظر ڈالی جائے؟ حقیقت تو یہی ہے، کہ آدمی کا ذہن ایسی حالت میں دو الگ الگ توجہ کی صلاحیت ہی کھو بیٹھتا ہے، بلکہ ایک ہی توجہ ہوتی ہے، جو عنوان سے گذر کر اس ذات تک پہونچ جاتی ہے، جس کے لیے اس عنوان کو عنوان مقرر کرتے ہیں، (عنوان اور معنون مثلاً "چار" کے لفظ کو اس عدد کے لیے جو چار اکائیوں پر مشتمل ہوتا ہے، مقرر کرتے ہیں، ایسی حالت میں، اگر عنوان اور ذات میں حکم کا تعلق پیدا کیا جائے مثلاً کہا جائے کہ چار کا لفظ چار کے عدد کے لیے ثابت ہے یا ثابت نہیں ہے، تو ٹھیک اس حال میں

جب عنوان عنوان بنا ہوا ہو، اس قسم کے حکم کو ناممکن قرار دیا گیا ہے، البتہ مرکب تقشدی کی شکل اس سے بن سکتی ہے، لیکن خبری مرکب تیار نہیں ہو سکتا۔

بہر حال تجلی ٹھیک اس وقت جب وہ "تجلی" ہونے کی حیثیت سے "تجلی" بننے کا کام کرتی رہتی ہے، اس کا واقعی حال کیا ہوتا ہے، اس کو تم سمجھنا چاہتے ہو تو اس کی ایک بہترین مثال یہ ہے، کہ تم اس گفتگو کرنے والے شخص پر غور کرو، جو ہر قسم کی لفظی خوبیوں کی پابندیوں سے آزاد ہو کر صرف اپنے مدعا کو مخاطب اور سننے والے تک پہونچانا چاہ رہا ہو، مثلاً گفتگو کرنے والا اپنے مخاطب پر کسی وجہ سے بگڑ رہا ہو، اور ایسی حالت میں کبھی اسے گالیاں دے رہا ہو کبھی برا بھلا کہہ رہا ہو، کبھی چیخ چیخ کر اپنے غصہ کا اظہار کر رہا ہو، اور کبھی لعنت و ملامت کرنے لگتا ہو،

ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں بولنے والے کی توجہ الفاظ کی طرف قطعاً نہیں ہوتی، بلکہ شائد الفاظ کا شعور بھی اس کے ذہن میں اس وقت موجود نہیں ہوتا آخر ان حالات میں بولنے والے کی زبان جو لڑکھڑاتی ہے، اور اس موقعہ پر لفظی تزلکتوں، یا مقفیٰ و مسجع گفتگو کرنے کا کوئی ارادہ بھی کرے تو یہ اس کے بس کی بات نہیں ہوتی، یا جس زبان سے وہ پورے طور پر آشنا نہیں ہے، اس زبان میں ان حالات میں وہ گفتگو جو نہیں کر سکتا تو اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہوتی ہے، کہ اس کی ساری توجہ الفاظ سے ہی ہوتی ہے، الفاظ کی حیثیت گویا اس وقت ان تیروں کی ہوتی ہے، جنھیں زبان کی کمان سے بولنے والا مسلسل برساتا رہتا ہے۔

یوں اپنے غصہ کی کیفیت کو قلب سے منتقل کر کے زبان تک پہونچاتا ہے، اور جو حال رنج کی اس گفتگو میں بولنے والی کی ہوتی ہے، کچھ اسی قسم کی کیفیت سننے والے پر بھی طاری رہتی ہے، یعنی الفاظ سے بحیثیت الفاظ ہونے کے اس کی توجہ بھی ہٹ جاتی ہے، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف ان معانی سے متاثر ہو رہا ہے، جو الفاظ کے جامے سے اس وقت باہر ہیں، گویا کہا جائے تو کہا جا سکتا ہے، کہ غصہ کی کیفیت براہ راست بولنے والے کے اندر سے نکل نکل کر سننے والے کے اندر اس وقت منتقل ہوتی رہتی ہے، اور یہ حالت کچھ غصہ ہی کی گفتگو کے ساتھ مختص نہیں ہے، بلکہ محبت عشق دشمنی وغیرہ کی گفتگوؤں کا بھی یہی حال ہے۔

گویا سمجھو کہ ان مواقع میں الفاظ معانی کی "تجلی" کی، اور زبان "قلب" کی تجلی کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اور اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے، کہ "تجلی" جس وقت "تجلی" کی حیثیت سے "تجلی" کے اغراض کی تکمیل کرتی رہتی ہے، اس وقت اگر "تجلی" کی استقلالی حیثیت کے تصور پر، یا اس بات پر کہ

"تجلی تجلی" ہے، اور جو اس تجلی کی راہ سے جلوہ فرمائی کر رہا ہے، اس کی ذات تجلی سے الگ ہے، اگر ان امور کے تصور پر اپنے آپ کو قادر پاتا ہے، تو یقین کرنا چاہیئے کہ تجلی کا جو واقعی مطلب ہے، اس سے بھی یہ بیگانہ ہے۔

عبقہ (۳)

تجلی اور "مظاہر" میں جو فرق ہے، اس عبقہ سے اس کی تفصیل مقصود ہے۔

(شئے کے ظہور کی مختلف شکلیں ہو سکتی ہیں اسی لیے شئے، کے مظاہر مختلف ہوتے ہیں جن میں ایک مظہر تجلی بھی ہے، لیکن تمام مظاہر کے مقابلہ میں تجلی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ (جو ذات تجلی کی راہ سے تجلی کرنا چاہتی ہے، اگر اس کے احکام کی اطاعت لوگوں پر واجب ہو، تو ان ہی احکام میں تجلی کی اطاعت بھی ناگزیر ہوتی ہے،) یعنے تجلی مطاع ہوتی ہے، (اور جو حکم تجلی سے صادر ہو، اس کی تعمیل واجب ہوتی ہے، تجلی کے سوا یہ امتیاز شے کے کسی دوسرے مظہر کو میسر نہیں ہے، خواہ مظہر ہونے میں وہ جتنا بھی کامل اور تام ہو، وجہ اس کی یہ ہے، کہ مظاہر کی زیادہ سے زیادہ حیثیت یہ ہو سکتی ہے، کہ جس ذات کے وہ مظاہر ہیں اس کے وہ عنوان ہوں، اور اس کے بعض صفات کی نمائش ان مظاہر سے بھی ہو اور بعض افعال کا ظہور ان سے ہو، اب کھلی ہوئی بات ہے، کہ اطاعت اور فرماں برداری کے معنی تو یہ ہیں کہ جس کی اطاعت اختیار کی گئی ہو، اس کے احکام اور فرامین کی تعمیل کی جائے، اور جو حکم وہ دے اس میں حکم دینے والی کے ساتھ موافقت کی راہ اختیار کی جائے، باقی کسی کے فعل کو دیکھ کر اسی کے مطابق فعل کرنا، یا کسی کے صفات کو دیکھ کر اسی قسم کے صفات کو اپنے اندر پیدا کرنا اس کا نام اطاعت اور فرماں برداری نہیں ہے۔

آخر تم خود سوچو کہ بادشاہ کے صفات اور خصوصیات کو دیکھ کر ان ہی خصوصیات اور صفات کو جو اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرے مثلاً شاہی تاج سر پر رکھے، تخت پر بیٹھے تو ایسا آدمی کیا اس کا مستحق ہے کہ اسے مطیع اور فرماں بردار قرار دیا جائے، بلکہ یقیناً یہ نافرمان ٹھہرایا جائے گا، اور قتل ہونے کا مستحق سمجھا جائے گا۔

(مذکورہ بالا اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ "تجلی" کے متعلق یہ قاعدہ ہے، کہ تجلی کرنے والے کی ذات کی معرفت "تجلی" کی راہ سے واجب قرار پاتی ہے، اور یہ کہ تجلی کے ذریعہ سے تجلی کرنے والا جن احکام کو

صادر کرے ان احکام کی تعمیل ضروری ہو جاتی ہے۔

لیکن "تجلی" کے سوا اور "مظاہر" کی جتنی شکلیں بھی ہیں ان میں بعض مظاہر تو ایسے ہیں کہ ان سے ظاہر ہونے والی ذات کی نہ تو معرفت ہی بذریعہ ان مظاہر کے واجب ہوتی ہے، اور نہ ان احکام کی تعمیل ہی ضروری ہوتی ہے، جو ان مظاہر کی راہ سے حاصل ہو رہے ہوں، اسی طرح ان مظاہر کی راہ سے اگر کسی بات کی ممانعت ظاہر ہو تو اس کا ماننا بھی غیر ضروری ہوتا ہے۔

تجلی کی راہ سے جو احکام (حق تعالیٰ) کے ظاہر ہوئے ہیں یا جن امور سے سکوت اختیار کیا گیا ہے، (حق تعالیٰ کی ذات و صفات) کے کائناتی مظاہر میں اکثر چیزوں کا یہی حال ہے، کہ ان میں کوئی بات نہ تو تجلی والے احکام کے منافی ہے، اور نہ کوئی ایسی بات ان میں پائی جاتی ہے، جن کے متعلق یہ سمجھا جا سکتا ہو، کہ جو چیز (تجلی والی راہ میں مخفی رکھی گئی تھی اس کا ان سے اظہار ہو رہا ہے بہر حال اکثر مظاہر کا یہی حال ہے، (اسی لئے ان کا شمار ان مظاہر کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، جن کی اطاعت غیر ضروری ہے)

لیکن ان ہی کے مقابلہ میں مظاہر کی ایک قسم وہ بھی ہے کہ جو باتیں ان سے ظاہر ہو رہی ہیں ان کی اطاعت صرف یہی نہیں کہ غیر ضروری ہے، بلکہ حرام ہے۔ لیکن تجلی کرنے والی ذات کی معرفت کا ان کو ذریعہ بنایا جائے اس سے بھی منع نہیں کیا گیا ہے، اور یہ حال ان مظاہر کا ہے، جن سے (حق تعالےٰ کے) صفات کاملہ کی نمائش تو بوجہ اکمل ہو رہی ہو، لیکن اس کے ساتھ ایسے افعال بھی ان سے ظاہر ہو رہے ہوں، جو ان احکام اور اوامر کے مخالف اور منافی ہیں، جن کا اظہار تجلی والی راہ سے خود حق تعالیٰ نے فرمایا ہے، اور مظاہر کی تیسری قسم وہ ہے، جس کو تجلی کرنے والی ذات کی معرفت کا ذریعہ اور واسطہ بنانا بھی ناجائز ہے، یعنے تجلی کرنے والی ذات کا عنوان ان مظاہر کو بنایا جائے اس سے عوام کو روکا گیا ہے، باقی خاص برگزیدہ اور چیدہ نفوس طیبہ کو جو اس کی اجازت دی گئی ہے، تو ہمارے دائرۂ بحث سے یہ مسئلہ خارج ہے، مثلاً تجلی کی راہ میں جس چیز کو مخفی رکھا گیا ہو، اس کا اظہار ان مظاہر سے اگر ہو، تو اس اظہار کو (علم کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا) جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ایسے امور جنھیں تجلی کی راہ میں مخفی رکھا گیا ہے، عموماً ایسی باتیں ہیں، جن کا (ذات حق) کے لئے کمال ہونا ہر کس و ناکس کی سمجھ میں نہیں آسکتا، بلکہ عوام کے متعلق یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ بجائے کمال کے اس کو نقص نہ سمجھ بیٹھیں، میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں۔

فرض کرو کہ ایک بادشاہ ہے، بڑے ہی جاہ و جلال والا، ہر کس و ناکس کی رسائی اس کے

دربار تک ناممکن ہے، وہی بادشاہ ٹھیک اس مقام کے سامنے جہاں وہ بیٹھتا ہو ایک بڑا آئینہ نصب کراتا ہے، آئینہ ایسے مقام پر نصب کیا گیا ہے، کہ ہر عام وخاص کی گذر اس پر ہو سکتی ہے، اب فرض کرو کہ بادشاہ اپنی نشست گاہ پر بیٹھا اور اس کی صورت اس آئینہ میں نمایاں ہوئی، یعنے ہو بہو بادشاہ کی صورت اس آئینے سے جھلکنے لگی بادشاہ نے اس کے بعد یہ اعلان کرایا کہ میری رعایا کو چاہئے کہ فلاں فلاں وقت اس آئینہ کے ارد گرد جمع ہوا کریں، اور جو حکم ایسی حالت میں (براہ آئینہ) ان کو دیا جائے اس کی تعمیل اپنے لئے واجب قرار دیں، اسی طرح جن باتوں سے روکا جائے ان سے رک جائیں اس اعلان کے بعد بادشاہ تاج شاہی پہن کر تخت پر جلوہ فرما ہوتا ہے، اور اپنے خزانچی کو حکم دیتا ہے، کہ اس آئینہ کے پاس جا کر کھڑا ہو جائے یعنے آئینہ میں جو صورت بادشاہ کی نظر آتی ہے اس صورت کے آگے خزانچی کو کھڑے ہونے کا حکم دیا گیا اور یہ کہ آئینہ والی صورت جسے جو کچھ دینے کا حکم دے، یا خلعت سے سرفرازی کا ارشاد کرے خزانچی اس کی تعمیل کرے، اسی طرح جلادوں کو بھی بادشاہ نے حکم دیا کہ آئینہ والی صورت کے سامنے کھڑے ہو جائیں۔ تازیانہ برداروں کو بھی یہی حکم دیا گیا اور یہ کہ جس کے قتل کا یا سزائے تازیانہ کا اشارہ اس آئینہ والی صورت سے ملے فوراً اس حکم کو بجا لایا جائے۔

بادشاہ نے یوں ہی اپنے صاحبوں اور پیشی والوں کو بھی اسی کا حکم دیا کہ آئینہ کی صورت کے سامنے اسی طرح دست بستہ باادب کھڑے ہو جائیں، جیسے خود ہمارے سامنے کھڑے رہتے ہیں پھر اس کے بعد دیکھیں آئینہ والی صورت جسے قریب ہونے کا حکم دے اسے قریب کریں اور جسے دور رہنے کا حکم دے اسے دور رکھیں۔

(اس انتظام کے بعد مذکورہ بالا تمام لوگ) اس آئینہ والی صورت کے سامنے فرض کیجئے کہ سب جمع ہو گئے سب کے سر جھکے ہوئے ہیں، اور ہر ایک اپنے ناف پر ہاتھ باندھے کھڑا نظر آرہا ہے، اور جو کچھ (اس آئینہ والی صورت) کی طرف سے حکم صادر ہو، اس کی تعمیل کے لئے ہر ایک تیار ہے، اور یوں اس آئینہ والی صورت کے سامنے رعایا کے اعلیٰ وادنیٰ مطیع وغیر مطیع نیک وبد سب اکٹھے ہو گئے اور بادشا اس کے بعد کسی کی گردن مارنے کا حکم دیتا ہے، کسی پر تازیانہ لگانے کا اشارہ کرتا ہے کسی کو انعام عطا کرنے کا کسی کو قریب لانے کا، کسی کو دور رکھنے کا الغرض اسی قسم کے احکام صادر کر رہا ہے۔

پس اس مثال میں سمجھو کہ آئینہ میں جو صورت نظر آتی ہے یہی اس بادشاہ کی "تجلی" ہے، ظاہر ہے، کہ رعایا کے ہر فرد پر واجب ہے، کہ بادشاہ کو اسی صورت کی راہ سے پہچانے (جو باتیں اور جو خصوصیتیں

اس صورت میں نظر آ رہی ہیں، ان کو بادشاہ کی طرف منسوب کرے، یعنے یقین کرے، کہ بادشاہ وہی ہے جو شاہی تاج پہنے رہتا ہے، تخت پر بیٹھتا ہے، لطف وکرم والا، قہر وجلال والا، جمال وکمال والا ہے، (اور جیسے آئینہ کی اس صورت سے بادشاہ کی معرفت رعایا پر واجب ہوتی ہے، اسی طرح جن احکام کا مطالبہ بادشاہ آئینہ والی اس صورت کے واسطے سے کرے، ان کی اطاعت بھی رعایا پر واجب ہوگی، جو احکام کی تعمیل کرے گا، وہی مطیع اور فرماں بردار قرار پائے گا اور جو ان سے اعراض کرے گا، وہی نافرمان، عاصی و سرکش شمار کیا جائے گا۔

پس "تجلی" سے جو میرا مطلب ہے، اس کو اس مثال سے سمجھ سکتے ہو، باقی "تجلی" کے سوا جو دوسرے مظاہر ہوتے ہیں ان سے میری کیا مراد ہے، تو مثالاً اس کو یوں سمجھو کہ بادشاہ نے خود آئینہ کو رکھوا کر جو صورت اس میں نظر آئے اس کی تعمیل کا حکم نہ دیا ہو، لیکن اتفاقاً چند آئینے اس مقام پر ہوں جہاں بادشاہ نے قصداً آئینہ کو رکھوایا تھا، اور ان آئینوں میں بادشاہ کی صورت نظر آ رہی ہو تو گو دونوں شکلوں یعنی آئینہ میں نظر آنے والی صورت بادشاہ ہی کی صورت ہے، لیکن فرق یہ ہے، کہ دوسری شکل میں آئینہ میں نظر آنے والی صورت کو اپنی ذات کا عنوان بادشاہ نے مقرر نہیں کیا ہے، اور نہ اپنے احکام و فرامین کی تعمیل کا واسطہ آئینہ میں نظر آنے والی اس صورت کو اس نے بنایا ہے، نہ اپنی خوشی و ناخوشی رضامندی و عدم رضامندی کے اظہار کا ذریعہ قرار دیا ہے، الغرض یہ اور اسی قسم کی جو باتیں پہلی شکل میں آئینے کے اندر نظر آنے والی صورت کے ساتھ وابستہ کی گئی تھیں، ان باتوں کا تعلق اس صورت کے ساتھ بادشاہ نے قائم نہیں کیا ہے۔

یہی مقام درحقیقت تمہارے غور و تامل کا محتاج ہے، یعنے بادشاہ نے جس صورت کو اپنی ذات کی تجلی قرار دی ہے، اس صورت میں اور جسے "تجلی" کی حیثیت نہیں دی گئی ہے، ان دونوں میں جو فرق ہے اس کو سمجھو، بادشاہ کی ذات کی حکایت اور نقل اتارنے میں ظاہر ہے کہ دونوں صورتیں برابر ہیں یقیناً ہر حال میں دونوں بادشاہ ہی کی صورتیں ہیں، لیکن جس صورت کو "تجلی" کی حیثیت عطا کی گئی ہے، وہ اس صورت سے کس قدر ممتاز ہے، جس کو تجلی کی حیثیت نہیں دی گئی ہے۔

کھلی ہوئی بات ہے، کہ تجلی والی صورت سے جو حکم بھی صادر ہوگا، جس بات کا مطالبہ پیش ہوگا یا جس چیز کی ممانعت اس سے ظاہر ہوگی اس کی تعمیل قطعاً واجب ہوگی، الغرض ہر حرکت میں اس کی اقتدا ضروری ہوگی، اور بادشاہ کی حرکت وجنبش کا اظہار اس صورت سے ہوگا، واجب ہوگا کہ اس کی پیروی کی جائے آخر تم خود سوچو کہ آئینہ والی صورت سے اگر ایسی حرکت ظاہر ہو رہی ہو، جو مارنے کی حرکت جیسی ہو تو اس کا

کھلا ہوا مطلب کیا یہی نہیں ہوگا کہ تازیانہ برداروں کو بادشاہ مارنے کا حکم دے رہا ہے' یا کسی کی
حرکت صورت سے جب ظاہر ہوگی تو یقیناً یہی سمجھا جائے گا کہ جلاد کو قتل کا حکم بادشاہ دے رہا ہے'
لیکن "تجلی" کے سوا آئینوں میں بادشاہ کی جو صورتیں نظر آرہی ہیں' کیا ان کے حرکات کی تعمیل یہی ضروری
ہوگی؟ ظاہر ہے کہ یہ قطعاً غلط بات ہوگی' بلکہ ان صورتوں کے بعض حرکات تو ایسے ہوں گے'
جن کی اقتدار اور پیروی قطعاً ناجائز ہوگی' مثلاً آئینہ میں نظر آئے کہ بادشاہ کے ہاتھ میں کوئی آہنی
اوزار ہے' یا کوڑا ہے' اور اپنے بیٹے کی طرف اس کو اٹھائے ہوئے ہے' اور یہ حرکت بادشاہ اپنے
لڑکے کی تربیت اور ادب آموزی کے لئے مثلاً کر رہا ہو' کیا ایسی صورت میں کسی کے لئے جائز ہوگا کہ
بادشاہ کے لڑکے کو کوڑے سے مارے یا اسے قتل کردے' اور دلیل یہ پیش کرے کہ اس معاملہ میں تو
میں نے خود بادشاہ کے فعل کی پیروی کی ہے'؟

بلکہ سچ تو یہ ہے کہ دوسری شکل میں آئینہ والی صورتوں کا حال یہ ہوتا ہے' کہ کبھی کبھی ان کے
متعلق یہ بات یعنی ان کو بادشاہ کی ذات کا عنوان قرار دینا یہ حرام اور ناجائز ہوجاتا ہے۔

مثلاً شہر کی کوتوالی والوں کے خدمات کا بادشاہ امتحان لینا چاہے' اور اس کے لئے چوروں کا
بھیس اختیار کر کے اسی قسم کے حرکات کرے جو چور کرتے ہیں اور ان آئینوں میں بادشاہ کی یہی
شکل یعنے چوروں والی شکل اور وہی حرکات جو چوروں کے ہوتے ہیں' ان کی نمائش ہونے لگے' کیا
ایسی صورت میں آئینہ میں نظر آنے والی اس صورت کے متعلق یہ جائز ہوگا کہ اس کو بادشاہ کی ذات کا عنوان
بنایا جائے۔ اور اس صورت کو بادشاہ کی ذات وصفات کی معرفت کا ذریعہ اختیار کیا جائے؟
اور اگر بادشاہ کے اس بھید کا کوئی اعلان کردے' (یعنے کہتا پھرے کہ وہ چور نہیں ہے' بلکہ خود بادشاہ
سلامت ہیں' جو راتوں میں چوروں کا بھیس بدل بدل کر گشت کرتے ہیں) تو کیا ایسا آدمی امتحان کی جو
غرض ہے اس کو نقصان نہیں پہونچ رہا ہے' اور اس کا جو فائدہ ہے اس کو کیا وہ باطل نہیں کر رہا
ہے'؟

تم کو چاہئے کہ انبیاء اور صلحاء کے متعلق جو یہ دیکھا جاتا ہے' کہ ان کی وفات کا کام قدرت عزرائیلی
مظاہر وغیرہ یعنے ملک الموت سے جو لیتی ہے' یا ان لوگوں کو (یعنے انبیاء اور صلحاء کو) بھی دکھ درد میں
جو مبتلا پایا جاتا ہے' ان امور کے متعلق یہ خیال کرو' کہ ان کا تعلق مظاہر کے اس سلسلہ سے ہے جس کی
اقتداء دوسروں کے لئے جائز نہیں ہے' (یعنے ان باتوں کو دیکھ کر کوئی انبیاء اور صلحاء کے قتل کا یا ان کو
تکلیف پہونچانے کا ارادہ اس بنا پر کرے کہ عزرائیلی مظاہر یا دوسرے مظاہر کے ذریعہ قدرت ان لوگوں کے

ساتھ ان ہی اعمال کو اختیار کرتی ہے")اسی طرح سلسلہ مظاہر میں ابلیسی اور دجالی مظاہر بھی جو نظر آتے ہیں چاہیے کہ ان کا شمار مظاہر کی اس دوسری قسم میں کرو، جن کے متعلق معلوم ہو چکا کہ بادشاہ کو نہ ان مظاہر کا عنوان ہی بنانا جائز ہے، اور نہ ان مظاہر کی راہ سے بادشاہ کو پہچاننے کی جرأت کرنی چاہیے،

(عام متکلمین کے لئے صوفیہ کی طرف سے ایک نظیر بھی اس کی پیش ہو سکتی ہے یعنے بالاتفاق اشعری متکلمین قائل ہیں کہ آدمی جو باتیں کرتا ہے، اس کی یہ ساری گفتگو اللہ کے ارادے اور مشیت ہی سے پیدا ہوتی ہے، وہی ان الفاظ کا موجد ہے، جو آدمی کے منہ سے نکلتے ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ انسانی گفتگو کا حق تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت سے وہی تعلق ہے، جو خود حق تعالیٰ کے لفظی کلام کا اس کے ارادے اور مشیت سے ہے، کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک خدا کا لفظی کلام" خدا کی مخلوق ہے" یعنی انسانی کلام ہو، یا خدا کا لفظی کلام دونوں اس بات میں کہ وہ خدا کے مخلوق ہیں، برابر ہیں) لیکن ظاہر ہے، کہ جس کی اطاعت واجب قرار دی گئی ہے، وہ خدا کا لفظی کلام ہے، جس کی وجہ یہی ہے، کہ باوجود مخلوق ہونے کے کلام لفظی کو حق تعالیٰ نے اپنی ذات کی طرف منسوب فرمایا ہے، اور اپنی رضامندی وناراضامندی کا مظہر اسی کلام لفظی کو قرار دیا ہے نہ کہ ان مخلوقہ الفاظ کو جو آدمی کے منہ سے نکلتے ہیں بلکہ آدمی کے منہ سے نکلنے والے کلام کی ایک قسم تو ایسی ہے جس کا غلط ٹھہرانا ہم پر فرض کیا گیا ہے، مثلاً جو کلام دجال کے منہ سے نکلے گا، یا جو کلام ابلیس کی طرف منسوب ہے۔

تم نے کیا وہ حدیث نہیں سنی ہے، جس میں ایمان والوں کی تعریف اس بات پر کی گئی ہے کہ محشر میں حق تعالیٰ بعض صورتوں میں اپنے آپ کو ظاہر کریں گے، لیکن ان خاص صورتوں میں خدا کو پہچاننے سے ایمان والوں کا یہ گروہ انکار کرے گا[1] حالانکہ یہ صورتیں حق تعالیٰ ہی کے ظہور کی شکلیں ہوں گی، پس معلوم ہوا کہ بعض مظاہر ایسے بھی ہیں جن سے خدا کی معرفت حاصل کرنے کی اجازت نہیں دی گئی ہے"؟

---

[1] صحاح ستہ جن میں بخاری ومسلم کی کتابیں بھی داخل ہیں، احوال محشر کے متعلق ایک طویل حدیث حضرت ابو سعید خدری اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نیز دیگر صحابیوں سے بھی مروی ہے، اسی حدیث کا ایک مضمون یہ بھی ہے "کہ قیامت کے دن آواز دی جائیگی جو جس کو پوجتا تھا اس کے پیچھے جائے، پس آفتاب کے پوجنے والے آفتاب کے پیچھے چاند والے چاند کے پیچھے اسی طرح ہر معبود کے پیچھے اس کے پوجنے والے اس کے ساتھ ہوتے چلے جائیں گے۔ مگر ایمان والوں کا گروہ ٹھہرا رہے گا، تب حق تعالیٰ ایک خاص صورت میں ان کے سامنے تجلی فرمائیں گے اور فرمائیں گے کہ تمہارا رب میں ہوں، اس کے جواب میں ایمان والوں کا گروہ کہے گا نعوذ باللہ منک لا نشرک باللہ شیئاً (ہم تجھ سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں ہم لوگ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراتے) حدیث میں ہے کہ دو دفعہ یا تین دفعہ اسی جملہ کو اہل ایمان کا یہ گروہ دہرائیگا اور بعض لوگ چاہیں گے کہ واپس ہو جائیں، اتنے میں خاص علامت کے ساتھ حق سبحانہ وتعالیٰ ان لوگوں پر تجلی فرمائیں گے، لوگ سجدے میں گر جائیں گے، بعض عمیق حقائق وغوامض پر یہ حدیث مشتمل ہے، قیامت اور حشر کے ابواب میں ملے گی۔

عبقہ (۴)

تجلی اپنے اندر دو پہلو رکھتی ہے، ایک پہلو تو اس کا وہ ہے، جسے ہم تجلی کا مادی پہلو کہہ سکتے ہیں، تجلی کا یہ ایک ایسا پہلو ہے، کہ اس کی بنیاد پر ہم تجلی کو اس ذات کا غیر ٹھہرا سکتے ہیں جس کی وہ تجلی ہوتی ہے، یعنے کہہ سکتے ہیں کہ تجلی اور شئے ہے اور متجلی اور ہے، اسی پہلو کی رو سے تجلی کے متعلق یہ کہنا بھی درست ہو سکتا ہے، کہ متجلی کے ساتھ جن امور کا تعلق ہے، ان ہی میں سے ایک چیز یہ تجلی بھی ہے، (الغرض اس نقطہ نظر سے تجلی اور متجلی میں غیریت کے تعلق کا خیال کیا جا سکتا ہے) لیکن اسی تجلی کا جو دوسرا پہلو ہے یعنے اس کا صوری پہلو، یہ تجلی کا ایسا پہلو ہے، کہ کسی قسم کے مستقل حکم کو اس کی طرف منسوب کرنا ایسی صورت میں صحیح نہ ہوگا یعنے نہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ وہ بجنسہ متجلی ہے، یعنے دونوں میں عینیت کا تعلق ہے، اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کا غیر ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس وقت تجلی اور متجلی کی حالت ایسی ہوتی ہے، کہ ایک کی طرف جو اشارہ کیا جائے گا، وہی اشارہ بجنسہ دوسرے تک نافذ ہو کر پہونچ جاتا ہے یعنے تجلی سے منتقل ہو کر وہی اشارہ متجلی تک پہونچ جاتا ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ ھٰذا (یہ) کا لفظ بول کر کوئی "تجلی" کی طرف اشارہ کرنا چاہے، اور اس اشارے سے صرف تجلی کی ذات کو معین کرنا چاہے تو یہ اس کے لئے ناممکن ہوگا اور ظاہر ہے کہ جب تک "تجلی" کو اشارے کے ذریعہ سے متعین نہ کیا جائے گا اس وقت تک یہ حکم کیسے لگایا جا سکتا ہے، کہ متجلی کا وہ (یعنے تجلی) عین ہے یا غیر۔

اس کو اس مثال سے آسانی سے سمجھ سکتے ہو، مثلاً یہ فقرہ عربی کا یعنے الابیض قائم (گورا کھڑا ہے) اس کو بول کر بولنے والا الابیض (گورے) کے لفظ سے زید مراد لے، ظاہر ہے، کہ الابیض (گورا) خود اپنے مفہوم کے لحاظ سے اس کی صلاحیت رکھتا ہے، کہ اس پر یہ حکم لگایا جائے، کہ زید کے عرضی (یعنے خارج از ذاتیات) صفات میں سے ایک صفت ہے، لیکن یہ حکم اسی وقت تک لگایا جا سکتا ہے جب تک اس کو مستقل حیثیت سے تصور کیا جائے، لیکن اس جملہ کا جز بننے کے بعد اس حکم کی گنجائش اس کے مفہوم میں قطعاً باقی نہیں رہتی، بلکہ یہی الابیض جسے اس جملہ کا جز بنا لیا گیا ہے، اس کی حیثیت ایسی ہو گئی ہے، کہ اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ زید کے عرضی صفات میں ہے، اسی قسم کی بات ہو جائے گی کہ کوئی خود زید کے متعلق کہے کہ وہ زید کے عرضی صفات میں سے ہے، میں نے جو کچھ کہا ہے، اس کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کی کوشش کرو۔

بہر حال اس تمہیدی گفتگو سے میری غرض یہ تھی کہ تم پر تجلّی کے ان دونوں پہلوؤں کے باہمی فرق کو واضح کیا جائے۔

پس تم کو سمجھنا چاہیئے کہ تجلی کرنے والا کسی خاص جگہ اور خاص وقت میں کسی خاص شکل میں جب تجلی کرتا ہے، تو تجلی کے مادی پہلو کے لحاظ سے یہ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ چیز (یعنے تجلی) فلاں مکان اور فلاں وقت میں فلاں شکل کے ساتھ جو پائی جا رہی ہے "وہ متجلّی" (یعنے تجلی کرنے والے) کے متعلقات میں سے ہے۔

لیکن اسی تجلی کو دوسرے پہلو سے اگر پیش نظر رکھا جائے یعنے صوری پہلو کے رو سے دیکھا جائے تو پھر جو کچھ کہا گیا اس کے کہنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی، بلکہ صحیح تر تعبیر اس وقت واقعہ کی یہی ہوگی کہ متجلی (تجلی کرنے والے) کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا جائے، کہ اس نے فلاں جگہ اور فلاں وقت میں فلاں شکل کو اختیار کیا یا فلاں شکل میں وہ متشکل ہوا۔

واقعہ یہ ہے کہ تمام نقاط نظر جو "تجلی" کے متعلق قائم کئے جا سکتے ہیں، ان میں سب سے ناقص اور الٹا نقطہ نظر تجلی کا وہ پہلو ہے، جس کا نام "تجلی کا مادی پہلو" رکھا گیا ہے، کیونکہ یہ ایک ایسا نقطہ نظر ہے جس میں "تجلی" کو اس کی واقعی صورت سے قطعی طور پر جدا کر لیا جاتا ہے، گویا اس کی جو صورت ہے، اسی سے اس کو محروم کر دیا گیا، اور صرف اس کے "مادے" کو پکڑ لیا گیا، ایسی حالت میں گویا سمجھنا چاہیئے کہ "تجلی" کا جو فطری مقام اور اس کی ساخت کا جو فطری اقتضاء ہے، اس سے گویا اس کو ہٹا لیا جاتا ہے، اور ایک ایسی چیز کی طرف توجہ کی جاتی ہے، جو چھپی ہوئی ہے، یعنے تجلی کے مادے کو سامنے لایا جاتا ہے، اور اس کا جو واضح اور کھلا ہوا پہلو ہے، یعنے تجلی کی صورت سے قطع نظر کر لیا جاتا ہے اسی لئے "تجلی" کے متعلق دوسرے پہلو کے پیدا کرنے کو ظلم عظیم سمجھا گیا ہے۔

اس موقع پر جاننے کی چیز یہ بھی ہے، کہ تجلی کی صورت کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے، کہ "تجلی" کرنے والا (یعنے متجلی) یہ چاہتا ہے، کہ "تجلی" کی مستقل حیثیت سے قطع نظر کر لیا جائے اور متجلی جس کے سامنے جلوہ افروز ہونا چاہتا ہے، اس کے اور "متجلی" کے درمیان تجلی کا جو پردہ حائل ہے، اس کو بیچ سے ساقط کر دیا جائے، بلکہ ہر اس اشارے کو جو تجلی کی طرف کیا جائے، اس کے متعلق سمجھا جائے کہ وہ بجنسہٖ "متجلی" ہی کی طرف اشارہ ہے اسی کا یہ ناگزیر نتیجہ ہے، کہ (متجلی سے ہٹا کر) صرف تجلی ہی کی طرف استقلالی اشارے کے متعلق یہ قرار دیا گیا ہے کہ "متجلی" کی ذات کا یہ انکار اور اس کے ساتھ یہ کفر ہے اور یہ کہ اس طرز عمل کو اختیار کرنا "متجلی" کی طرف جانے سے لوگوں کو روکنا ہے۔

آخر میں پوچھتا ہوں کہ بادشاہ کا ایسا فرمان جس میں کسی بات کا حکم دیا گیا ہو، اور کسی چیز سے منع کیا گیا ہو، اگر کسی کے پاس پہونچے، اور یہی آدمی جس کے پاس بادشاہ کا یہ فرمان پہونچا ہو، یہ کہنے لگے کہ یہ بادشاہ کا بجنسہ فرمان نہیں ہے بلکہ یہ تو شاہی فرامین کے متعلقات میں سے ہے اور اپنے اس خیال دعوے کی توجیہ میں وہ یہ تقریر کرنے لگے کہ اصل شاہی فرمان تو بادشاہ کے فرمودہ الفاظ ہیں، اور ہمارے پاس جو چیز پہونچی ہے، وہ بادشاہ کے فرمودہ الفاظ نہیں ہیں بلکہ یہ تو کچھ لکیریں ہیں جو کاغذ پر کھینچ دی گئی ہیں، بھلا ان لکیروں کو شاہ کے فرمودہ الفاظ سے کیا تعلق! اسی بنیاد پر وہ یہ نتیجہ پیدا کرلے کہ ان کھینچی ہوئی لکیروں کے مفاد کی تعمیل ہم پر ضروری نہیں ہے، اور عدم تعمیل کی وجہ سے میں ان لوگوں میں شمار نہیں کیا جاؤں گا جو بادشاہ کے نافرمان ملازمین ہیں، کیونکہ بادشاہ کا حقیقی فرمان مجھ تک پہونچا ہی نہیں ہے۔

اسی طرح بادشاہ براہ راست مخاطب بناتے ہوئے کسی کو کوئی حکم اگر دے یا کسی کام سے روکے، لیکن باوجود اس کے بادشاہ کا یہی مخاطب یہ کہتے ہوئے کہ الفاظ تو بادشاہ کی زبان سے صادر ہوئے ہیں، اور ظاہر ہے کہ بادشاہ زبان نہیں ہے، بلکہ بادشاہ کی ذات اور ہے، وہ تو روح اور نفس ہے، اور اس کی زبان اور چیز ہے، الغرض اسی قسم کی باتیں بنا کر شاہ کے فرمودہ الفاظ کی تعمیل کو اپنے لئے جو غیر ضروری قرار دے گا، کیا اس قسم کے لوگوں کو پاگلوں کے سوا کسی اور جماعت میں شریک کیا جا سکتا ہے۔

بس جیسے تجلی کے متعلق پہلا نقطہ نظر یعنے اسی کا مادی پہلو "تجلی" کی اصل مقصد سے گریز ہے، اسی طرح دوسرا پہلو یعنے تجلی کا صوری پہلو اگر سچ پوچھو تو یہی پہلو "تجلی" کہلانے کا سب سے زیادہ حق دار ہے، اور تجلی کے متعلق جتنے نقاط نظر اختیار کئے جا سکتے ہیں، ان میں بھی نقطہ نظر سب سے زیادہ صحیح تر نقطہ نظر ہو سکتا ہے، سب سے زیادہ جو بات واقعہ کے مطابق ہو سکتی ہے، وہ یہی ہے، عام طور عام مخلوق "تجلی" کے لفظ سے جو مطلب سمجھتی ہے، وہ بھی یہی ہے، خود تجلی کرنے والے کی جو غرض "تجلی" سے ہوتی ہے، وہ بھی یہی ہے، ایسی صورت میں سمجھا جا سکتا ہے، کہ تجلی اور "متجلی" میں مغائرت کے پہلو کو پیدا کر کے جو یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ تجلی اور چیز ہے، اور متجلی اور شئے ہے، دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں، یہ لوگ درحقیقت قیل وقال کے قید خانوں میں بند ہیں اور حال کی بلندیوں تک چڑھنے سے رو کے گئے ہیں اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ عالم جبروت کی طرف جن کی رسائیاں بڑھتی چلی جاتی ہیں، ان کی نگاہوں سے "تجلی اور متجلی" کے درمیان مغائرت کا احساس ڈھیلا اور دھیما ہوتا چلا جاتا

ہے، تا اینکہ "الناديۃ الاعلیٰ" (قدسیوں کی آخری مجلس پاک) تک جنھیں رسائی میسر آجاتی ہے ان کے سامنے تو نہ تجلی ہی باقی رہتی ہے، اور نہ تجلی کا کوئی اثر ہی باقی رہتا ہے۔

بہر حال جو تجلی اور متجلی میں مغائرت کے پہلو کو پیدا کرنا چاہتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے حق کی دعوت میں کوئی حصہ نہیں ہے، اور یہ ان باتوں میں گرفتار ہیں جنھیں اوہام کے شیاطین نے تراش لیا ہے۔

لیکن انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے معصوم طبقہ کی زبان اور محاورے میں بلکہ سیدھی راہ (صراط مستقیم) کی طرف جس کسی نے بھی دعوت دی ہے، ہر ایک کے مسلک کی بنیاد "تجلی اور متجلی" کے اتحاد ہی پر قائم ہے، مغائرت کے پہلو کو جو جتنا بھولتا چلا گیا ہے، اسی حد تک حق تعالیٰ سے اس کا قرب بڑھتا گیا ہے، تجلی کے احکام کو "متجلی" کی طرف زیادہ صفائی سے ان ہی لوگوں نے منتقل کیا ہے، وہم کی بازیگریوں کو اپنی راہ میں ان لوگوں نے حائل ہونے نہیں دیا۔

پس معلوم ہوا کہ "تجلی" اور "متجلی" کے درمیان مغائرت پیدا کرنے کی کوشش میں جو مصروف ہوتے ہیں اور ان نصوص کی تاویل کرتے ہیں، جن میں "تجلی اور متجلی" کے اتحاد کا اعلان کیا گیا ہے، یہ لوگ اس رب کی طرف سے لعنت اور پھٹکار کے مستحق ہیں، جو ان کے سامنے تجلی فرما ہوا ہے، ان پر لعنت ملاء اعلیٰ والوں کی طرف سے بھی برستی ہے، جو تجلی ہی کی راہ سے اپنے رب کے مراقبہ میں مستغرق ہیں وہ ان پیغمبروں کی زبان پر بھی ملعون ہیں، جنھوں نے انسانوں کو ان کے رب کی طرف تجلیات ہی کی راہ سے دعوت دی ہے، گویا سمجھنا چاہئے، کہ دین کے سنگ بنیاد، واساس ہی کو منہدم کر کے یہ لوگ ختم کر دینا چاہتے ہیں یعنی تجلیات کی راہ سے حق تعالیٰ کی معرفت اور حق تعالیٰ کے لئے تجلی کے واسطے سے جو احکام ثابت ہیں ان احکام کا علم، اسی بنیاد کو (بدبختوں کا یہ گروہ) ڈھا دینا اور اکھیڑ دینا چاہتا ہے۔

بلکہ سچی بات تو یہی ہے کہ تمام ارباب شرائع (صلوات اللہ علیہم) کی اصلی غرض اور واقعی مقصود یہ ہے کہ خود "تجلی" کے معنے کی تحقیق میں الجھے بغیر تجلیات کی راہ سے حق تعالیٰ کی معرفت حاصل کی جائے اور اس معرفت کے ضمن میں جو احکام حق کے لئے ثابت ہوں، ان کا علم فراہم کیا جائے۔

میں دریافت کرتا ہوں کہ خدا نے اپنی طرف دعوت دیتے ہوئے دعوت کا جو طریقہ خود اختیار فرمایا ہے، کیا اس سے بھی بہتر طریقہ دعوت کا کوئی اور ہو سکتا ہے (یعنے جس راہ سے خدا اپنی معرفت اور اپنے احکام کا علم بندوں کو عطا فرما رہا ہے، اس کو چھوڑ کر دوسروں کے خود تراشیدہ کسی حیثیت سے بھی قابل لحاظ ہو سکتے ہیں)

باقی متاخرین میں بعض اکابر نے خود "تجلی" کے معانی کی تحقیق کی طرف جو توجہ کی تو اس سے ان کی غرض ان ہی گمراہوں اور گمراہی کے پھیلانے والوں کی باتوں کی تردید تھی، تجلی کے مسائل کے ساتھ ان بزرگوں کی مشغولیت کی نوعیت گویا وہی ہے، جو مسئلہ تقدیر میں اہل سنت والجماعت کے اکابر کی مشغولیت کا حال ہے، یعنی مسئلہ تقدیر کی موشگافیوں میں الجھنے سے حالانکہ منع کیا گیا ہے، لیکن اسی مسئلہ کو آڑ بنا کر گمراہوں نے گمراہیوں کی جب اشاعت شروع کی تو بزرگوں نے ضرورت محسوس کی کہ اس مسئلہ پر بحث کی جائے۔

اے اللہ سیدھی راہ کی طرف میری راہ نمائی فرما، راہ ان لوگوں کی دکھلا جن پر تیری نعمت نازل ہوئی یعنے پیغمبروں اور صدیقوں، شہداء و صالحین کی راہ پر ہمیں چلا، نہ ان کی راہ پر جو غضب میں مبتلا ہوئے اور نہ گم کردہ راہوں کی راہ پر۔

عبقہ (۵)

مشتق لفظ خواہ فعل ہو یا اسم چند باتوں کا ہونا اس کے لئے ناگزیر ہے، یعنے ایک تو اس کا مفہوم اور معنی ہوگا، دوسری چیز جس کا ہر مشتق کے لئے ہونا ضروری ہے، وہ مشتق منہ ہے، یعنے وہ لفظ جس سے مشتق پیدا ہوا ہو اور تیسری وہ ذات جس پر مشتق صادق آتا ہو (مثلاً کاتب کا لفظ مشتق ہے، لکھنے والا اس کا مفہوم و معنے ہوا کتابت مشتق منہ ہے یعنے اسی کتابت سے کاتب کا لفظ پیدا ہوا ہے اور لکھنے والے کی ذات یہی تیسری چیز مشتق سے تعلق رکھنے والی ہے) بہر حال مشتق کے مفہوم کا مطلب تو ظاہر ہے، باقی مشتق منہ تو مراد اس سے مصدری معنی ہے، اسی مصدری معنی کا نام ہم "مبدء" رکھ دیتے ہیں (مثلاً کتابت کاتب کے لفظ کا مبدء ہوگا) رہی ذات جس سے مشتق کا تعلق ہوتا ہے، تو مراد اس سے وہ چیز ہے، جس کی طرف مشتق کا مفہوم منسوب ہو، خواہ مفہوم کے اس انتساب کی نوعیت اسناد کے طریقہ سے ہو یا حمل کے طریقہ سے[1]۔ یہاں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مشتق کے مبدء کے لئے بالاتفاق یہ

---

[1] یعنے مشتق کو ذات پر حمل کیا جائے جیسے کہا جائے "زید کاتب" یہ حمل کی مثال ہوئی، اور کتب زید (لکھا زید نے) اس میں کتب ایک مشتق فعل ہے اور زید جو ذات ہے، اس کی طرف کتب کا مفہوم اسنادی طریقہ سے منسوب کیا گیا ہے۔

ضروری ہے، کہ وہ کوئی انتزاعی صفت ہو، البتہ مبدء کا منشا، یہ ہو سکتا ہے، کہ وہ کوئی انضمامی صفت ہو خلاصہ یہ ہے، کہ مصدر کا لفظ بنایا ہی گیا ہے، ایسے امور کی تعبیر کے لئے جو انتزاعی ہوں، اگرچہ مجازاً کبھی مبدء کے منشا، پر بھی "مصدر" کے لفظ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، مثلاً سواد (سیاہی) کا لفظ ہے "ہونا شئے کا سیاہ" یعنے (اسود ہونا) یہ تو مبدء ہے، اور سیاہ رنگ جسے آنکھیں دیکھتی ہیں یہ اسی مبدء کا منشا، ہے، اسی طرح علم کا لفظ ہے "انکشاف" اگر اس کا مطلب لیا جائے تو یہ مبدء ہے، اور آدمی کے نفس میں جو انجلائی کیفیت قائم ہوتی ہے، یہی منشا، ہے۔

عبقہ (۶)

یاد رکھنا چاہئے کہ ایسی ذات جو اپنے اندر مبدء کے قیام کو چاہتی ہو، اس پر تو مشتق کا اطلاق مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے، باقی اس ذات میں جس پر مشتق صادق آتا ہو، اس میں مبدء کے منشا، کا قیام بھی ضروری ہے، یا نہیں، ؟ سو معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی ذات جو کسی "تجلی" کی راہ سے جلوہ فرمائی کر رہی ہو اس پر مشتق کے صادق آنے کے لئے اتنا کافی ہے کہ مبدء کا منشا، تجلی میں قیام پذیر ہو جائے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ "منشا" کا قیام "تجلی" میں بس اس کے لئے کافی ہے کہ مشتق کے لفظ کا اطلاق اس ذات پر جو اس "تجلی" سے جلوہ فرما ہو، مجازاً نہیں، بلکہ حقیقی طور پر کیا جائے ایسی صورت میں جو کہتے ہیں کہ "یہ اطلاق مجازی" ہے، ان کو چاہئے کہ ائمہ لغت کے حوالہ سے کوئی شہادت پیش کریں، یعنے زید کی طرف مثلاً کلام کرنے کی صفت جو منسوب کی جاتی ہے، یہ انتساب حقیقی نہیں بلکہ اس لئے مجازی ہے، کہ آواز کے قیام کا تعلق زید کی ذات سے نہیں بلکہ اس کی زبان سے ہے، یا غصہ کو جب زید غصہ کرے زید کی طرف منسوب کرنا اس لئے مجاز ہے، کہ غصہ کی کیفیت کا قیام خود زید میں نہیں بلکہ زید کے قلب میں ہوتا ہے، یا زید کشتی میں جب سفر کرے، تو یہ کہنا کہ سفر کا انتساب زید کی طرف صرف مجازاً کیا جاتا ہے، کیونکہ حرکت کے قیام کا تعلق زید سے نہیں بلکہ کشتی سے ہے، یا چلنے کے وقت زید کی طرف چال کی نسبت کے متعلق دعوی کیا جائے کہ یہ مجازی نسبت اس لئے ہے، کہ چال کی حرکت کا تعلق زید کی ذات (نفس یا روح) سے نہیں بلکہ اس کے بدن سے ہے، کیا ان تمام نسبتوں کو مجازی قرار دینے والے لغت سے اپنے دعوی کی تائید پیش کر سکتے ہیں ؟ اس مقام پر یہ عذر پیش کرنا کہ لغت والے چونکہ اس واقعہ سے ناواقف ہوتے ہیں کہ آدمی کا بدن اور چیز ہے، اور اس کا نفس اور ہے، اس لئے بدن کے صفات کو اپنی جہالت کی

وجہ سے نفس کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، اسی وجہ سے اس نسبت کو مجازی نہیں بلکہ حقیقی نسبت سمجھتے ہیں، میرے نزدیک ایک غلط اور مردود عذر ہے (مان لیا جائے کہ نفس اور بدن میں مغایرت کا جو تعلق ہے اس سے وہ ناواقف ہوں) لیکن بولنے والا اور بولنے والی کی زبان میں جو فرق ہے، کیا عوام اس فرق سے بھی ناواقف ہوتے ہیں؟ آخر زید کی زبان اگر کاٹ دی جائے یا اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو کیا لغت والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید ہی معدوم اور ناپید ہو گیا؟ کھلی ہوئی بات ہے کہ بولنے والی کی زبان خواہ کٹ ہی کیوں نہ گئی ہو، یا مارنے والے کا ہاتھ ہی کیوں نہ اڑ گیا ہو، لیکن باوجود اس کے بولنے والے کو اور مارنے والے کو اپنے فعل کا ذمہ دار ٹھہراتے ہوئے لوگ ان کو پکڑتے ہیں (پس معلوم ہوا کہ اہل لغت مذکورہ بالا نسبتوں کو حقیقی نسبت قرار دیتے ہیں، ان کا یہ فیصلہ ان کی جہالت اور ناواقفیت پر مبنی نہیں ہے۔

اور میں تو کہتا ہوں کہ "تجلی" میں منشار کے قیام کی وجہ سے تجلی کرنے والی ذات پر اس منشار کے مبدء سے مشتق ہونے والے لفظ کا اطلاق مان بھی لیا جائے کہ لغتاً مجازی اطلاق ہو، لیکن عرف عام میں اس قسم کے اطلاق کو مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہی قرار دیا جاتا ہے، یعنی ایسا اطلاق جس کی تصحیح کے لئے کسی تاویل و توجیہ کی ضرورت نہیں ہوتی اور میرے نزدیک اتنی بات اطلاق کو مجاز کے دائرے سے نکال دیتی ہے، اور اس کو حقیقی اطلاق قرار دینے کے لئے کافی ہے، جاننے والے جانتے ہیں کہ فصحار زیادہ تر ان ہی اطلاقات کو استعمال کرتے ہیں، جو عرف عام میں حقیقی سمجھے جاتے ہیں، (خواہ لغت کے رو سے وہ حقیقی نہ ہوں آخر میں پوچھتا ہوں کہ اس قسم کے فقرے مثلاً میں نے زید کی شجاعت سنی ہے، یا ان کی بہادری میرے کانوں تک بھی پہونچی ہے یا کہنے والے کہتے ہیں کہ میں نے آپ کا کلام دیکھا ہے یا کہتے ہیں کہ بادشاہ کا حکم مجھ تک پہونچ گیا، ان فقروں میں شجاعت اور بہادری کی صفت قوت شنوائی کی طرف منسوب کی گئی ہے، حالانکہ وہ تو قلب کی ایک صفت ہے جسے آدمی کان سے نہیں سن سکتا، اسی طرح کلام اور گفتگو سننے کی چیز ہے، نہ کہ دیکھنے کی، جو چیز دیکھی جاتی ہے، وہ تو نوشتہ حروف ہوتے ہیں، یوں ہی بادشاہ کا حکم لوگوں کے پاس نہیں پہونچتا بلکہ کاغذ پہونچتا ہے، جس میں ایسے حروف لکھے ہوتے ہیں، جو بادشاہ کے حکم پر دلالت کرتے ہیں۔

مگر باوجود اس کے مذکورہ بالا فقرات میں جو محاورے استعمال کئے گئے ہیں ان کو کوئی بھی مجاز قرار نہیں دیتا بلکہ سب اس کو حقیقت ہی سمجھتے ہیں۔

اور سچ تو یہ ہے کہ حقیقت و مجاز کے یہ جھگڑے جس کا لفظ اور اس کے اطلاق سے تعلق ہے، ہمارے "فن" (حقائق) میں اس قسم کے مسئلوں کو چنداں اہمیت بھی حاصل نہیں ہے، اور ہے بھی معمولی

بات ـــ اصل غرض تو صرف یہ ہے، کہ (مبدء یعنی مصدری معنیٰ) کے منشاؤں کو تجلی کے اندر قیام پذیر ہونا گویا خود اس ذات میں ان کا یہ قیام ہے، جو تجلی کرتی ہے، یعنے آثار کے مرتب ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا' مطلب یہ ہے کہ خود تجلی کرنے والی ذات میں منشاؤں کے قیام سے جو آثار و نتائج ہویدا ہو سکتے ہیں یہی بات اس وقت بھی حاصل ہوتی ہے، جب تجلی میں ان منشاؤں کا قیام ہو، ٹھیک اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ سننے والے کے ذہن میں بجائے الفاظ کے اگر ان الفاظ کے معانی ہی کسی طرح پہونچ جائیں تو جو آثار و نتائج اس کے ہوں گے یعنی ان معانی سے سننے والے کا واقف ہو جانا' اور ان کے علم سے اس کے علمی کمال میں اضافہ ظاہر ہے' کہ یہ باتیں جیسے معانی کے پہونچنے سے حاصل ہو سکتی ہیں یہی نتائج ان الفاظ سے بھی حاصل ہوں گے' جو سننے والے کے کان سے گذر کر اس کے ذہن تک پہونچیں گے بلکہ ذہن میں سننے والے کے الفاظ کے پہونچنے سے جیسے اس کا اندازہ ہوتا ہے' کہ بولنے والے کی ذہنی قابلیت کیسی ہے' باتوں کے سوچنے سمجھنے' ترتیب دینے کا اس میں کیسا سلیقہ ہے' اور یہ کہ بولنے کی غرض کیا ہے' کسی کام کا مطالبہ اس نے کیا ہے' یا کسی چیز سے اس نے روکا ہے' خلاصہ یہ ہے کہ ذہن میں الفاظ کے پہونچنے سے جو آثار و نتائج پیدا ہوئے ہیں، بجنسہ وہی آثار و نتائج اس وقت بھی حاصل ہو سکتے ہیں' جب بجائے الفاظ کے صرف معانی ہی سامع کے ذہن تک کسی ذریعہ سے پہونچا دیئے جائیں'

الفاظ اور معانی کے ان ہی تعلقات کو پیش نظر رکھتے ہوئے' میں خیال کرتا ہوں کہ لفظ اور معنی کے متعلق اس قسم کی موشگافیاں کہ آیا دونوں میں مغائرت کا تعلق ہے' یا اتحاد کا یا عوام میں لفظ و معنی کے متعلق جو باتیں مشہور ہیں ان سے یہ نتیجہ نکالنا کہ عوام کے نزدیک لفظ و معنی میں کوئی فرق نہیں ہے اور اس عامیانہ خیال کی تنقید کرتے ہوئے آخر میں اس کی یہ توجیہ کہ عوام کا یہ خیال واقعی نہیں بلکہ مجاز سے اس کا تعلق ہے' یہ ساری باتیں لاحاصل اور بے نتیجہ ہیں' بلکہ کہا جا سکتا ہے' کہ لفظ و معانی میں جو رشتہ ہے' یعنے وہی رشتہ جس کی بدولت یہ دیکھا جا رہا ہے' کہ لفظ پر جو نظر پڑتی ہے' وہ لفظ سے گذرتے ہوئے معنے تک پہونچ جاتی ہے' اسی طرح پہونچ جاتی ہے' جیسے شعاعی خطوط آئینہ سے گذر کر ان چیزوں تک پہونچ جاتے ہیں جو اس کے سامنے ہوتی ہیں' (بہر حال یہ ایک بڑی قیمتی مثال تھی) لیکن لفظ و معنی کے تعلق کی تنقیح کرتے ہوئے جن طول و طویل بحثوں میں لوگ پڑ گئے' اس چیز نے ان کو ان فوائد سے محروم رکھا' جو اس مثال کو پیش نظر رکھنے سے وہ حاصل کر سکتے تھے' (یعنے تجلی اور متجلی (تجلی کرنے والی ذات) کے باہمی تعلق کو اس مثال کی راہ نمائی میں وہ سمجھ سکتے تھے)۔

واقعہ تو یہ ہے' کہ تجلی کو متجلی سے الگ کر کے دیکھنے والوں کی مثال اس شخص کی معلوم ہوتی ہے'

جو الفاظ کے متعلق یہ نہیں جانتا ہو، کہ کن معانی کے لیے وہ بنائے گئے ہیں، اس لئے الفاظ کو سننے کے بعد اس کا ذہن معانی کی طرف منتقل نہ ہوتا ہو، (یہی حال ان لوگوں کا ہے، جو تجلی کو دیکھ کر اس ذات کی طرف اپنے ذہن کو منتقل ہوتا ہوا نہیں پاتے ہوں جو اس تجلی کی راہ سے تجلی فرما ہو رہا ہے)

خلاصہ یہ ہے کہ لغت اور زبانوں میں معانی کے حقائق اور ان کی ماہیتوں کو پیش نظر رکھا گیا ہے، بلکہ صرف ان حقائق و معانی کے آثار ہی سامنے ہوتے ہیں، اسی طرح "مشتق" کے متعلق اس سے بحث نہیں ہوتی کہ اس کے منشاء کا قیام کس میں ہے، تجلی میں ہے یا تجلی کرنے والی ذات میں بلکہ آثار کے پائے جانے پر اس کی بنیاد قائم ہوتی ہے، خوب اچھی طرح سے اس مسئلہ کو ذہن نشین کرلو، غفلت سے کام نہ لینا۔

عبقہ (۷)

انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیم اور وہ سارا طبقہ جس نے تجلیات کی طرف بنی آدم کو دعوت دی ہے ان کے کلام میں جو یہ بات پائی جاتی ہے، یعنے تجلیات میں منشاؤں کے قیام کی وجہ سے (بالفاظ دیگر معنی مصدری کے منشاء کا حق تعالیٰ میں نہیں بلکہ تجلیات الٰہی میں قیام کی وجہ سے خود حق تعالیٰ پر ان سے مشتق شدہ الفاظ کا جو اطلاق کیا گیا ہے، اسی طرح (ان مصادر) سے جو افعال بنتے ہیں، (ان افعال کو بھی حق تعالیٰ کی طرف جو منسوب کیا گیا ہے، اس کی جن لوگوں نے تاویلیں کی ہیں وہ دو گروہوں میں منقسم ہیں، ایک گروہ تو ان لوگوں کا ہے، جو قائل ہے، کہ (ان مصدری معانی) کے مناشی پائے تو جاتے واقع میں، لیکن ان کی وجہ سے، حق تعالیٰ پر ان سے مشتق شدہ الفاظ کا اطلاق مجازی اطلاق ہے، واقعہ یہ ہے کہ تجلی کی حیثیت متجلی کے سامنے کتنی بے حقیقت، ہیچمیرز اور مضمحل ہوتی ہے، چونکہ اس واقعہ کی تہ تک ان بے چاروں کو رسائی حاصل نہیں ہوئی، ان کی اسی نارسائی نے سچ پوچھو تو ان لوگوں کو اس تاویل پر مجبور کیا ہے، انھوں نے نہیں سمجھا کہ ثبوت احکام کے لئے، اور مشتق الفاظ کے اطلاق کے لئے تجلی صرف ایک شرط ہے، نہ کہ ان احکام کو تجلی ثابت کرتی ہے، یا ان مشتق الفاظ کی وہ مصداق ہے،

دوسرا گروہ جو پیغمبروں اور ہادیوں کے کلام کے اس حصہ کی تاویل کرتا ہے، اور ان ہی کی تعداد زیادہ ہے، یہ وہ لوگ ہیں جو "تجلی" کے معنے کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں، (کہ ان مشتق اسماء اور افعال جن کو خدا کی طرف منسوب کیا گیا ہے)، واقع میں ان کا منشا پایا ہی نہیں جاتا، بلکہ یہ ایک مجازی تعبیر ہے، اور

معانی غیر محسوسہ یا معقولہ کو محسوس کا قالب عطا کیا گیا ہے۔

لیکن ایک کھلی ہوئی بات ہے، کہ جو کچھ یہ بیان کرتے ہیں، اور جن تاویلوں سے کام لیتے ہیں ان کی بنیاد ایسے کمزور علاقوں پر قائم ہے، جو مجاز کی بنیاد نہیں بن سکتے، اور اہل زبان اس قسم کی بے بنیاد مجازی تعبیروں کو کبھی جائز نہیں قرار دے سکتے۔

کیسی عجیب بات ہے، کہ ارباب مذاہب و دیانات (صلوات اللہ علیہم) نے ایک قرینہ بھی اپنے کلام میں ایسا نہیں چھوڑا ہے، جسے بنیاد بنا کر ظاہر مطلب سے ان کے کلام سے ہٹا کر ان خود ساختہ مطالب پر، اس کو محمول کرنا جائز قرار دیا جا سکتا ہو، اپنی ساری زندگی میں ان بزرگوں میں سے کسی ایک نے بھی اپنے مخلص ترین رفقاء سے نہ خلوت میں اور نہ جلوت میں کبھی یہ بیان کیا کہ ان کے کلام سے جو بات بہ ظاہر سمجھ میں آرہی ہے، وہ مقصود نہیں ہے، بلکہ درحقیقت انھوں نے کبھی یہ بیان نہیں کیا کہ جن باتوں کو وہ خدا کی طرف منسوب کرتے رہتے ہیں، ان سے حق تعالیٰ کی ذات مقدس پاک ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ صحیح حدیث ہو، یا ضعیف کسی سے ایسی کوئی بات ثابت نہیں ہوتی جس سے ان لوگوں کے تاویلی خیالات کی تائید کسی حیثیت سے بھی ہو سکتی ہو، یعنی جن احکام اور امور کی ذات حق سے وہ نفی کرتے ہیں، اپنی اس نفی کی تائید میں کوئی تصریح ان بزرگوں کی وہ پیش نہیں کر سکتے بلکہ ان کا جو طریقہ کار ہے، اس سے تو گویا نعوذ باللہ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ارباب مذاہب و شرائع کے متعلق شائد وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دنیا کو ان لوگوں نے گمراہی میں مبتلا کر دیا، اور کہا جائے، تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے، کہ خود حق سبحانہ و تعالیٰ پر بھی اعتراض کی زبان انھوں نے کھولی ہے یعنے خدا نے اپنے بندوں کی راہ نمائی کے لئے اس قسم کے افراد کا انتخاب کیا، جن پر وہی راز سربستہ رہا جو ہدایت کی راہ میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا، یعنے الٰہیات ہی کے اسرار ان پر نہ کھلے اسی لئے لوگوں کو ان بزرگوں نے ایسی باتیں سکھائیں جن کا واقعات سے کوئی تعلق نہ تھا، پاک ہے خدا کی ذات اس قسم کی بدگمانیوں سے، قطعاً یہ ایک بہت بڑا بہتان ہے، اور افترا پردازی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان لوگوں نے شریعت کے طوق کو اپنے اپنے گلوں سے نکال پھینکا ہے، اسی لئے اہل السنت میں کسی حیثیت سے بھی یہ شمار ہونے کے قابل نہیں ہیں، اگرچہ ان میں بعضوں نے اپنے آپ کو اہل السنت میں شمار کیا ہے۔

درحقیقت صحیح معنوں میں اہل السنت کہلانے کے مستحق حضرات صحابہ کرام ہیں اور بزرگوں کا وہ طبقہ ہے، جنھوں نے صحابہ کی پیروی کی (یعنی تابعین و تبع التابعین) بہرحال ہمارے لئے یہ کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا کہ اپنی ایڑیوں پر ہم پھر واپس لوٹ جائیں، جب ہم سن چکے ہیں کہ ان الرحمٰن

علی العرش استوی (الرحمن عرش پر مستوی ہے) اور یہ کہ انہ ینزل فی کل لیلۃ الی السماء الدنیا (اللہ تعالیٰ ہر شب میں نچلے آسمان پر اترتے ہیں) و انہ یحول من المرء و قلبہ (اللہ تعالیٰ آڑے آجاتے ہیں درمیان آدمی کے اور اس کے دل کے) ہم کو اس کی بھی اطلاع دی گئی ہے، وانہ نادی من جانب الطور الایمن فی البقعۃ المبارکۃ من الشجرۃ ان یاموسیٰ (پکارا اللہ تعالیٰ نے اس پہاڑ کے داہنے طرف سے جو برکتوں سے بھری ہوئی جگہ میں تھا۔ درخت سے پکارا کہ اے موسیٰ!) اور یہ کہ انہ تجلی للجبل فجعلہ دکا (ظاہر ہوا خدا پہاڑ پر پھر کر دیا اس کو ریزہ ریزہ) میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا کہ وہ اپنے دست مبارک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دونوں مونڈھوں کے بیچ میں رکھے ہوئے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ کی انگلیوں کی ٹھنڈک بھی دونوں چھاتیوں کے درمیان محسوس فرمائی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے خداوند تعالیٰ نے پوچھا کہ ملاء اعلیٰ والے کس مسئلہ میں بحث کر رہے ہیں، ہمیں رسول اللہ نے اس کی بھی خبر دی کہ عرش خداوند تعالیٰ کی وجہ سے اسی طرح چچاتا ہے، جس طرح سوار کی وجہ سے کجاوہ چچاتا ہے) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی بتایا کہ حق تعالیٰ ہنستے بھی ہیں اور بشاشت کا بھی اظہار فرماتے ہیں، وہ محبت بھی کرتے ہیں اور دشمنی بھی؟ خوش بھی ہوتے ہیں، اور ناراض بھی، اور اپنے مومن بندوں کی روح کے قبض کرنے کے وقت حق تعالیٰ متردد بھی ہوتے ہیں، اور یہ کہ نمازی بندے اور قبلہ کے بیچ میں اللہ تعالیٰ ہوتے ہیں، اور یہ کہ جب بندہ اپنے رب کی نگرانی فرماتا ہے، تو اسے اپنے سامنے پاتا ہے، یہ بھی بشارت سنائی گئی ہے، کہ نوافل کی راہ سے بندہ اپنے خدا سے نزدیکی حاصل کرتا ہے، اور حاصل کرتا چلا جاتا ہے، تاآنکہ خدا اس کی شنوائی بن جاتا ہے، اور بینائی، ہاتھ بھی بن جاتا ہے اور پاؤں بھی ہمیں اس کا بھی علم دیا گیا ہے کہ کل میدان حشر میں حق تعالیٰ تجلی فرمائیں گے، اپنے بندوں سے براہ راست اس طور پر گفتگو فرمائیں گے، کہ خدا اور بندے کے درمیان کوئی ترجمان نہ ہوگا، اور یہ کہ اسی میدان میں حق تعالیٰ بعض ایسی صورتوں کے ساتھ جلوہ فرمائی کریں گے جن صورتوں میں مومن بندے خدا کو نہیں پہچانیں گے، پھر دوسری صورتوں میں تجلی فرمائیں گے، ان صورتوں میں مومن بندے بھی خدا کو پہچان لیں گے، ان ہی حدیثوں میں یہ مژدہ بھی سنایا گیا ہے، کہ کھلے بندوں اللہ تعالیٰ کو ایمان والے دیکھیں گے، اتنے واضح طور پر دیکھیں گے جیسے چودھویں رات کے چاند کو لوگ دیکھتے ہیں، بندوں سے اللہ تعالیٰ مصافحہ بھی فرمائیں گے، اور امیر المومنین عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اللہ تعالیٰ معانقہ بھی فرمائیں گے (نیز ان ہی حدیثوں میں ایمان والوں کو امید دلائی گئی ہے) کہ جنت میں

حق تعالیٰ اوپر سے جھانکیں گے اور "السلام علیکم" فرمائیں گے۔

الغرض یہ اور اسی قسم کی باتوں کا (قرآن و حدیث) میں ایک ذخیرہ پایا جاتا ہے، جو حد شمار سے باہر ہے۔

رَبَّنَآ اٰمَنَّا بِمَآ اَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشّٰهِدِيْنَ ○

اے ہمارے پروردگار ہم نے مان لیا ان باتوں کو جنھیں آپ نے نازل فرمائیں، اور "رسولؐ" کے ہم پیچھے ہو گئے پس لکھ لیجئے ہمیں ان لوگوں میں جو شہادت ادا کرنے والے ہیں۔

باقی اس قسم کی باتوں کی ادعائی نفی "حق تعالیٰ" سے جو مدعیوں کا یہ گروہ کر رہا ہے، اپنے اس ادعا کے ثبوت میں بجز ان باتوں کے جو مکڑی کے جالوں سے بھی زیادہ پھسپھسی ہیں کوئی دلیل نہیں رکھتا۔

عبقہ (۸)

"تشبیہ و تنزیہ کی حقیقت تجلی کے احکام سے متجلی کی ذات پاک اور منزہ ہوتی ہے"

ان ہی مسائل کو اس عبقہ میں بیان کیا جائے گا۔

بدن اور نفس (روح) میں جو تعلق ہے، بلکہ بدن کے اندر پائی جانے والی قوتوں کے ساتھ نفس کا جو تعلق ہے، یعنے بدن کی قوتوں میں (معنے مصدری) کے منشاؤں کا پایا جانا[1] اس کے لئے کافی ہے، کہ نفس سے (ان منشاؤں) کے مبادی کو منتزع کیا جائے، پھر ان مبادی سے پیدا ہونے والے مشتق الفاظ کا نفس پر اس کے بعد اطلاق ہونے لگتا ہے، اور جن آثار کو (ان منشاؤں کے پائے جانے کی وجہ سے وقوع پذیر ہونا چاہئے نفس پر وہی آثار مرتب ہونے لگتے ہیں، بہر حال نفس اور بدن یا بدنی قوئی کے تعلقات کو سامنے رکھ کر اس علاقہ کو سمجھا جا سکتا ہے، جو تجلی اور متجلی میں پایا جاتا ہے، (یعنی منشاؤں کا تحقق تو تجلی میں ہوتا ہے، اور اس کے سوا مبادی کا انتزاع مشتق کا اطلاق، آثار کا ترتب، ان ساری باتوں کا تعلق متجلی سے ہوتا ہے)

لیکن یہاں ایک بات سمجھنے کی یہ ہے، کہ (معنے مصدری) کے منشاؤں کے قیام اور تحقق کی جو

---

[1] مثلاً آدمی کی بینائی میں یا دماغی قوت جب کسی شخص کی صورت حاصل کرتی ہے، تو اس چیز کی صورت کا قیام آنکھ میں دماغی قوتوں میں سے کسی قوت کے ساتھ ہوتا ہے لیکن، اس واقعہ کے بعد ہم اس شخص کے نفس کی طرف علم یعنے مبدء کو منسوب کرتے ہیں اور عالم ہونے کا اطلاق اس پر کرتے ہیں، اور علوم کے انکشاف کا اثر بھی اسی پر مرتب ہوتا ہے، جس کی دماغی قوت میں جزئی صورت پیدا ہوتی ہے ۱۲۔

نوعیت تجلی اور متجلی کے سلسلے میں ہے وہ مناشی کے اس تحقق اور قیام سے مختلف ہے، جو عام طور پر مناشی کے قیام سے سمجھا جاتا ہے، اور یہی مطلب ان حضرات کا جنھوں نے اس قسم کے صفات جن کا ذکر گذرا یعنی اللہ کا عرش پر مستوی ہونا، نچلے آسمان میں اترنا، ہنسنا، معانقہ کرنا وغیرہ کے متعلق یہ فیصلہ کیا ہے، کہ کیفیت کو مجہول قرار دیتے ہوئے ان پر ایمان لانا چاہیے، درحقیقت ان کے خیال کی بنیاد اسی پر قائم ہے کہ منشاء کے قیام کی نوعیت نفس اور بدنی قوی والی شکل میں جو ہوتی ہے، وہ منشاء کے اس قیام سے مختلف ہے، جو تجلی اور متجلی کے سلسلے میں ہے، یہی حال ان دونوں سلسلوں میں احکام کے اختلاف کا بھی ہے، بہرحال ان دونوں سلسلوں میں اختلاف کی جو شکلیں ہیں، ان میں بعض یہ ہیں، مثلاً یہ بات کہ تجلی کی راہ سے جو احکام متجلی کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں، ان احکام سے متجلی کی ذات پاک اور منزہ بھی ہوتی ہے، اور پھر ان احکام سے متجلی کی ذات موصوف بھی ہوتی ہے، اور یہ دونوں باتیں ایک ہی وقت میں ثابت ہوتی ہیں، یعنے ٹھیک تجلی کرنے کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس وقت یہی حال ہوتا ہے، (یعنے دونوں باتیں صادق ہوتی ہیں) اور یہ جو میں نے کہا کہ ان احکام سے متجلی کی ذات باوجود منزہ اور پاک ہوتے کے ان ہی سے موصوف بھی ہوتی ہے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے جو عوارض اور معروض کے متعلق کہنے والے کہتے ہیں، یعنے سمجھا جاتا ہے، کہ معروض اپنی ذات کے مرتبہ میں عوارض سے پاک ہوتا ہے، اور عوارض کے مرتبہ میں ان سے موصوف ہوتا ہے، مثلاً کہتے ہیں الجسم لیس باسود (جسم کالا نہیں ہے) مراد یہ لیا جائے کہ جسم کی خود ذات کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں نہ وہ کالا ہی ہوتا ہے، اور نہ سفید، اور پھر کہا جاتا ہے، کہ الجسم اسود (جسم کالا ہے) اور مطلب یہ لیا جائے کہ اپنے عوارض کے مرتبہ میں وہ سیاہی سے موصوف ہے، بہرحال عوارض و معروضات کے سلسلے میں یہ بات جو کہی جاتی ہے، اور معروضات کی تنزیہ مرتبہ ذات میں عوارض سے جو کرتے ہیں تو ظاہر ہے، کہ یہ کوئی واقعہ نہیں ہے، بلکہ آدمی کے ذہن کا ایک تحلیلی کرشمہ ہے، اور صرف ذہنی کاریگری کا نتیجہ ہے، بخلاف اس پاکی اور تقدس کے جو متجلی کی ذات کے لئے ثابت کی جاتی ہے، کہ یہ ایک واقعہ ہے، آدمی کی فکری اور ذہنی کاروائی کا وہ واقعہ اپنے وقوع پذیر ہونے میں محتاج نہیں ہے، اس کی مثال وہی نفس ناطقہ کی ہوسکتی ہے، یعنی جس بدن سے نفس کا تعلق ہوتا ہے، اس کے اعتبار سے نفس کے متعلق یہ کہنا درست ہوسکتا ہے، کہ فلاں خاص مکان (جگہ) میں وہ پایا جا رہا ہے، اور یہ کہ خود اس کے بدن کے (دماغی قوی میں جو صورتیں پائی جاتی ہیں، ان صورتوں کا احساس بھی نفس میں پایا جاتا ہے، لیکن اس کے ساتھ اسی

نفس ناطقہ کے متعلق یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ نفس (مادے سے مجرد ایک حقیقت ہے) جو کسی مکان اور جگہ میں تحقق پذیر نہیں ہو سکتا، اور نہ کوئی مکان اس کا احاطہ کر سکتا ہے، ظاہر ہے کہ پہلی بات جیسے بدن کے تعلق سے نفس کی طرف منسوب ہو رہی ہے، اسی طرح دوسری بات خود نفس کی اپنی ذات کا اقتضاء ہے گویا اس کی مثال ایسی ہوئی کہ کسی سرخ رنگ کے شیشے کو آنکھ پر رکھ کر جو دیکھے گا، یقیناً آفتاب اس کو سرخ نظر آئے گا، اور اسی کے ساتھ یہ بھی قطعی ہے کہ دیکھنے والا شیشے کو نہیں بلکہ آفتاب ہی کو دیکھ رہا ہے، حالانکہ اسی آفتاب پر یہ بات بھی صادق آتی ہے، کہ وہ سرخ نہیں ہے

منجملہ اختلاف اور مغائرت کے وجوہ کے ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ متجلی کی ذات اپنے مرتبہ ذات میں اس کی گنجائش نہیں رکھتی کہ نو پید احوادث کی محل بن کر تغیر و انقلاب کی آماجگاہ بن جائے لیکن باوجود اس کے نو بہ نو احکام جو تدریجی طور پر پیدا ہوتے رہتے ہیں یعنے احکام متجددہ کا ثبوت اور نت نئے پیدا ہونے والے حادث امور کا صدور تجلی کی راہ سے متجلی کی ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اس کی مثال گویا ایسی ہے کہ آدمی جب گفتگو کرتا ہے، تو اس وقت ظاہر ہے کہ اس کے نفس ناطقہ کے لئے گفتگو کرنے کی صفت ثابت ہوتی ہے، یعنے اس کے متعلق کہا جائے گا کہ اس وقت وہی بول رہا ہے، اسی طرح بولنے کے نتائج و احکام بھی اسی کی ذات کو ثابت ہوں گے، یعنے یہ بات کہ ایسے گہرے مطالب اور دقیق مضامین جو پوشیدہ تھے ان کا اظہار نفس نے کیا، نیز موسیقی کا کمال اور فصاحت و بلاغت کا ظہور اس سے ہوا، اور یہ کہ جاہل کے علم میں اس کی گفتگو کی وجہ سے اضافہ ہوا، ناقص کی اس کلام سے تکمیل ہوئی، اسی طرح یہ اثر کہ جن باتوں کا حکم یا جن باتوں کی ممانعت اس کلام سے ظاہر ہوئی ان کے ماننے اور نہ ماننے کی وجہ سے فرماں برداروں سے نافرمانوں کی جماعت الگ ہو گئی، الغرض کلام کرنے کے یہ سارے آثار و نتائج نفس ناطقہ ہی کی طرف منسوب ہوں گے، لیکن ظاہر ہے کہ اس بولنے اور تکلم کا منشاء اس آواز کے سوا اور کیا ہے، جس کے قیام کا تعلق زبان سے ہے، یا حلق سے، مگر با ایں نفس ناطقہ کے متعلق یہ کہنا درست نہ ہو گا، کہ نو بہ نو پیدا ہونے والے صفات کا اس میں اضافہ ہوا، زیادہ سے زیادہ نفس کی طرف کسی بات کو ہم منسوب کر سکتے ہیں، تو صرف انتزاعی امور کو یعنے تکلم کے جو مصدری معنی ہیں، پس زیادہ سے زیادہ اسی کو نفس کی طرف منسوب کرنے کی گنجائش یہاں پیدا ہوتی ہے، گویا اس کی مثال ایسی ہوئی کہ سرخ رنگ کا شیشہ فرض کیجئے کہ آفتاب اور زمین کے درمیان حائل ہو جائے اور اس کی وجہ سے آفتاب جس کی شعاعیں پہلے سرخ نہ تھیں وہ سرخ ہو گئیں، اب کھلی ہوئی بات ہے کہ لال رنگ کی یہ کرنیں شیشہ کی نہیں بلکہ آفتاب ہی کی کرنیں سمجھی جائیں گی مگر اس کے ساتھ سب جانتے ہیں کہ آفتاب

اپنی چمک دمک میں وہ اس باب میں کہ اس کی شعاعیں سفید رنگ رکھتی ہیں اپنے حال پر قائم رہتا ہے، جیسے اس سرخ شیشہ کے حائل ہونے سے پہلے ہی اس کا حال تھا، یعنے اس شیشے کے حائل ہونے کی وجہ سے آفتاب میں کسی جدید صفت کا یا نئے حکم کا اضافہ قطعاً نہیں ہوا (پس یہی حال گویا نفس ناطقہ کا بھی سمجھنا چاہیے اور اسی پر تجلی و متجلی کے تعلقات کو قیاس کرنا چاہیے)

یا یوں سمجھو کہ آفتاب اور کسی سیاہ جسم کے درمیان کسی آتشی شیشے کو رکھ دیا گیا، اور اس عمل کی وجہ سے سیاہ جسم میں آگ لگ گئی اور وہ جل اٹھا، تو ظاہر ہے کہ اس سیاہ جسم کو جلانے والا شیشہ نہیں، بلکہ آفتاب ہی ہے، مگر کیا آفتاب کی ذات میں اس کی وجہ سے کسی ایسی جدید صفت کا اضافہ ہوا، جسے جلانے کے اس عمل کا منشا قرار دیا جائے ؟

افضل المحققین نے اپنی کتاب لمعات کے "مبادی" میں جو یہ لکھا ہے، کہ

ان ما يثبت للاول من احكام التجلى	اول (یعنے واجب تعالیٰ) کے لیے تجلی کے جو احکام ثابت
فذلك بشرط التجلى	ہوتے ہیں وہ تجلی کی شرط کے ساتھ مشروط ہیں

اس کا یہی مطلب ہے، وہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ تجلی کے احکام سے متجلی کی ذات باوجودے کہ منزہ اور پاک بھی ہوتی ہے، لیکن ٹھیک اسی وقت اس کی طرف پھر یہ احکام بھی منسوب ہوتے ہیں، اس کا راز کیا ہے، یہ دونوں باتیں ایک ساتھ واقعیت کا رنگ کیسے اختیار کر سکتی ہیں ؟ کیونکہ ابھی جیسا کہ بتایا جا چکا ہے، کہ یہ وہ صورت تو ہے نہیں جو عوارض و معروضات کے درمیان ہوتی ہے، یعنی معروضات کے متعلق بھی کہا جاتا ہے، کہ اپنے مرتبہ ذات میں وہ عوارض سے پاک اور منزہ ہوتے ہیں کہہ چکا ہوں کہ یہ تو صرف ایک ذہنی کارستانی کا نتیجہ ہے، واقعیت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

بہر حال تجلی کی حقیقت کا صحیح علم اور یہ کہ متجلی کی ذات ایک ہی وقت میں تجلی کے آثار و احکام سے منزہ و پاک بھی ہے، اور اسی وقت ان احکام سے متصف بھی ہے، جو اس راز کی اصل حقیقت کو پانا چاہتا ہے، اس کو چاہیے کہ ہر تشبیہ اور تنزیہ کے دو نظریوں میں مطابقت پیدا کرے اور سمجھے کہ واقعہ یہ بھی ہے، اور وہ بھی ہے، یعنے تشبیہ و تنزیہ کے اجتماع کے مسلک کو اختیار کرے جس کی طرف حضرات انبیاء علیہم الصلوات والسلام نے دعوت دی ہے۔

باقی بعض اکابر صوفیہ کے کلام سے بظاہر یہ جو سمجھا جاتا ہے، کہ تنزیہ و تشبیہ کے اجتماع کا مطلب یہ ہے، کہ لاہوت کی ایسی معرفت حاصل کی جائے جس کی وجہ سے لاہوت کے متعلق یہ کہنا کہ

عالم کا دہ عین ہے، یا غیر یہ دونوں باتیں درست ہوجائیں تو ظاہر ہے، کہ ہمارے مقابلہ میں اس قسم کے مسائل کے زیادہ تر جاننے والے یہی حضرات ہیں مگر بذات خود اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو میرے نزدیک اس کا یہ مطلب نہیں ہے، کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام نے لوگوں کی دعوت تجلی ہی کی طرف دی ہے، تجلیات سے اوپر جو مراتب ہیں ان سے ان کی دعوت کا تعلق نہیں ہے جن لوگوں نے حضرات انبیاء کے پیغام کا مطالعہ غور وفکر سے کیا ہے، وہ اس سے بخوبی واقف ہیں۔

لیکن تنزیہ و تشبیہ دونوں کو جمع کرکے اسی کو اپنا مسلک بنانا یہ ہر عام آدمی کے بس کی بات چونکہ نہ تھی اس لئے تنزیہ کے باب میں تو حضرات انبیاء علیہم السلام نے اشاروں اور اجمالی بیانوں سے کام لیا مثلاً یہ کہ لیس کمثلہ شیء (حق تعالےٰ کے مانند کوئی نہیں ہے) جیسے اشارات ان سے منقول ہیں باقی تشبیہ کے بیان کو انھوں نے اہم خیال کیا (حق) تک رسائی حاصل کرنے کی طبعی راہ یہی ہو سکتی ہے، جن لوگوں پر رہنمائی، ہدایت وارشاد دعوت کا فرض عائد کیا گیا ہے، ان کے نزدیک اصل الاصول اور ان کا اہم ترین نصب العین یہی ہو سکتا تھا، اور یہی انھوں نے کیا بھی۔

عبقہ (۹)

متجلی کے تجلیات متعددہ کا بیان

تجلی کبھی اس ذات کو جو تجلی کرتی ہے، یعنے متجلی کو محیط ہوتی ہے، محیط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس خاص تجلی کے مرتبہ میں بجز اس تجلی کے دوسری تجلی سے متجلی ہونے کی گنجائش باقی نہ رہے، مثلاً بدن کو نفس (روح) کی اگر تجلی قرار دی جائے۔ تو یہ تجلی کی ایسی شکل ہے کہ اس خاص تجلی کے سوا کسی دوسری تجلی کی راہ سے نفس میں متجلی ہونے کی گنجائش نہیں ہے، یعنے اس خاص بدن کے سوا دوسرے ابدان سے تجلی کرنے کا نفس ناطقہ عادی نہیں ہے، بالفاظ دیگر آن واحد میں بجز ایک بدن کے چند ابدان سے نفس ناطقہ تجلی نہیں کرتا اور کبھی صورت حال اس سے مختلف ہوتی ہے، یعنے ایک ہی مرتبہ میں اور ایک ہی وقت میں متعدد تجلیوں سے متجلی جلوہ افروز ہو، یہ تجلی کی وہ قسم ہے، جو متجلی کو محیط نہیں ہوتی، اور اس کی مثال عالم شہادت کا وہ جسم ہو سکتا ہے، جو ان چند صورتوں سے تجلی کر رہا ہو جو مختلف آئینوں میں منعکس ہو رہی ہوں، یا مختلف خیالات میں جسم کی وہ صورتیں پائی جاتی ہوں یا ایک ہی معنے

مختلف زبانوں کے مختلف الفاظ کی شکل میں جو تجلی کرتا ہے، یا ایک ہی لفظ مختلف اسالیب اور شکلوں کے حروف میں مختلف کاغذوں پر جلوہ پرداز ہو یہ مثالیں بھی غیر محیط تجلی کی ہو سکتی ہیں چونکہ "لاہوت" کی تجلی کا تعلق اسی دوسری قسم سے ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ مختلف قسم کی تجلیات کی وجہ سے لاہوت کی طرف ایسے احکام کا انتساب جائز ہو گیا، جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں یا ایسے آثار کا صدور لاہوت سے ہو رہا ہے، جو باہم ایک دوسرے کے مدمقابل ہیں، یعنے یہ ہو سکتا ہے، کہ کسی تجلی کی وجہ سے وہ متحرک ہو، اور کسی کی وجہ سے ساکن، لیکن بذات خود نہ ساکن ہی ہو، نہ متحرک۔

اس تمہیدی بیان کو سامنے رکھتے ہوئے اب تم کو ان (شرعی نصوص) کا مطلب سمجھنا چاہیے، جن میں بیان کیا گیا ہے، کہ اللہ تعالیٰ نچلے آسمان پر اترتے ہیں، حالانکہ اسی کے ساتھ یہ بھی کہا گیا ہے، کہ وہ عرش پر ہمیشہ مستوی رہتے ہیں، یہی بات سمجھنے کی ہے، کہ پہلے آسمان پر اترنے کے باوجود عرش ان سے کبھی خالی نہیں ہوتا، یعنے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کے باوجود کس طرح اپنی تجلی کی وجہ سے وہ اس جگہ سے غائب نہیں ہوتے، جہاں سے منتقل ہوئے جیسے اپنے قیوم ہونے کی وجہ سے حق تعالیٰ کا کسی شئے سے غائب ہونا ممکن ہے۔

بہر حال ان ہی مختلف تجلیوں کی وجہ سے یہ بات جائز ہو گئی ہے، کہ خدا ایسے امور کو چاہے جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں، مشہور حدیث قدسی

ما ترددت فی شی ترددی فی قبض نفس عبدی المومن یکرہ الموت وانا اکرہ مساءتہ ولابدلہ منہ

یعنے حق تعالےٰ نے فرمایا کہ اپنے مومن بندے کی روح کے قبض کرنے میں جتنا مجھے تردد ہوتا ہے کسی چیز میں نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ بندہ مومن موت کو ناپسند کرتا ہے اور ایسی بات جو مومن بندے کو بری لگتی ہو مجھے بھی ناگوار ہوتی ہے، لیکن بہر حال موت سے بندہ مومن کو چارہ نہیں۔

اس میں جس "تردد" کا ذکر کیا گیا ہے، اس سے بھی یہی مراد ہے، واللہ اعلم بالصواب، خدا ہی اپنی مراد سے زیادہ واقف ہے، لیکن جہاں تک میری کوتاہ نظر کی رسائی ہے، میں تو اس کا مطلب یہ سمجھتا ہوں کہ "بندہ مومن" جس کا حدیث میں ذکر آیا ہے اس سے مقصود وہ لوگ ہیں جنھیں "قرب فرائض" والوں میں شمار کیا جاتا ہے، یعنے جن لوگوں کی ملکوتی روح پر جو تجلی قائم ہے، اس تجلی کی

یافت جن لوگوں کو ہو جاتی ہے، اور یہی روح ملکوتی والی تجلی ان کے سارے مقاصد اور مطالب کی تکمیل کی ضامن ہوتی ہے، وہی ان کے سارے مشکلات دکھ درد کے ازالہ کی ذمہ دار ہوتی ہے پس مطلب یہ ہوا کہ اس تجلی کی بنیاد پر حق تعالیٰ ایسی تمام باتوں کو ناپسند فرماتے ہیں جنھیں خدا کا یہ بندہ ناپسند کرتا ہے جن میں ایک "موت" بھی ہے، لیکن اسی کے ساتھ حق تعالیٰ ہی کی ایک اور تجلی ہے، بڑی عظیم الشان تجلی، بلند و بالا تجلی، وہی جس کا ہر حکم ہر فرد انسانی پر نافذ ہوتا ہے خواہ وہ فرماں بردار ہو یا نافرمان، مقربین میں ہو یا ان میں جو مراتب قرب سے محروم ہیں، اصطلاحاً جسے "الانسان الکبیر" کہتے ہیں، نوع انسانی کی مطلق تربیت کا ظہور اسی سے ہوتا ہے، اور عرش سے جس تجلی کا تعلق ہے، اس سے نظام عالم کی ترتیب و تنظیم کا جو اجمالی حکم نافذ ہوتا ہے اس اجمال کو ہر نوع کے اقتضاء کے مطابق تفصیل کا رنگ یہی "تجلی" عطا کرتی ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ یہ "تجلی" کی وہ شکل ہے، کہ ہر فرد کے متعلق وہ چاہتی ہے کہ کسی وقت بقا کا رنگ اختیار کرے، اور کسی وقت وہ فنا پذیر ہو جائے حق تعالیٰ اسی تجلی کی بنیاد پر اس "بندۂ مومن" کی موت کو چاہتے ہیں، میرے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہی ہے، باقی ایمان تو میرا اسی پر ہے، جو حق تعالیٰ کی مراد ہو خواہ وہ میری سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔

عبقہ (۱۰)

تجلیات کی کثرت سے متجلی کی ذات مختفی نہیں ہوتی اسی مضمون کو اس عبقے میں بیان کیا جائیگا۔

ہر تجلی کے لئے کسی "مُعَنْوَن" کا ہونا ضرور ہے، یعنے اسی چیز کا جسے "مُتَجَلّٰی" کہتے ہیں ہر تجلی کے لئے ہونا ناگزیر ہے، پھر اس معنون کی نوعیت کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ صرف وہی ہوتا ہے، اس کے ساتھ کسی دوسری چیز کا اعتبار نہیں کیا جاتا، حد (تعریف کی) صورت محدود سے یعنے اس چیز سے جس کی تعریف کی گئی ہو یہی تعلق رکھتی ہے، اور کبھی شئے کے مختلف مراتب میں سے کوئی مرتبہ معنون ہونے کی حیثیت اختیار کرتا ہے، انسان مطلق کی صورت یعنے بذات خود انسان مطلق کا وہ مفہوم جو ذہن میں پایا گیا ہو، اس کا تعلق انسان کی اس ماہیت سے جو مرتبہ اطلاق میں پائی جاتی ہو یہی تعلق ہے، اس کے برخلاف کبھی معنون کو کسی زائد صفت کے ساتھ سامنے رکھ کر معنون بنایا جاتا ہے

پھر یہ زائد صفت معنون کی ذات کو عارض ہوتی ہے، مثلاً الانسان الضاحک (ہنسنے والا انسان) کا انسان کی اس ذات سے تعلق جسے ضحک کی صفت کے ساتھ پیش نظر رکھا گیا ہو، اور کبھی یہ زائد صفت تجلی ہوتی ہے، اور اس کی مثال کتابی حروف ہو سکتے ہیں، کہ وہ معنے کے عنوان ہوتے ہیں، لیکن بایں طور کہ معنے کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر ہو کہ الفاظ کی شکل میں اس کی تجلی ہوئی ہو (کیونکہ الفاظ ہی کی شکل میں معانی کی تجلی اگر نہ ہوگی تو کتابی نقوش سے ایسے معانی کیسے تجلی کر سکتے ہیں)

عبقہ (۱۱)

ایک ہی چیز چند تجلیوں کی شکل میں جب نمودار ہو، تو ان متعدد تجلیوں میں کبھی تو ترتیب پائی جاتی ہے، یعنے ان میں بعض مقدم ہوتی ہیں اور بعض موخر بعض آگے بعض پیچھے اس قسم کے تجلیوں کو "تجلیات مرتبہ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اب یہاں جاننے کی بات یہ ہے کہ ان "تجلیات مرتبہ" کی وجہ سے (یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ متجلی کی ذات روپوش اور مخفی ہو جاتی ہے، بلکہ معاملہ بالعکس ہے یعنی) تجلیات کی تعداد جتنی زیادہ بڑھتی چلی جائے گی اسی حد تک متجلی کے ظہور میں شدت پیدا ہوتی چلی جاتی ہے، اور مختلف آثار، اور ایسے، مختلف احکام جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں ان کی آماجگاہ تجلی کی یہ شکل بن جاتی ہے، یہی واقعہ ہے، اگرچہ بہ ظاہر خیال گذرتا ہے، کہ تجلیات کے پردوں میں جتنا زیادہ اضافہ ہوتا چلا جائے گا، متجلی کی ذات اسی نسبت سے مخفی ہوتی چلی جائے گی، لیکن یہ صرف وہم کا دھوکہ ہے حقیقت یہ ہے کہ ان تجلیوں میں سے پہلی تجلی سے جیسے نظر فوراً منتقل ہو کر "متجلی" کی ذات تک پہونچ جاتی ہے، بجنسہ اسی طرح آخری تجلی سے بھی نظر منتقل ہو کر "متجلی" کی ذات تک پہونچ جاتی ہے، جس کی وجہ وہی ہے، کہ "تجلیاں" بذات خود کسی قسم کی کوئی استقلالی حیثیت نہیں رکھتیں، بلکہ درمیان سے توجہ ان کو ساقط کر دیتی ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی سمجھئے کہ دیکھنے والے اور جو چیز دیکھی جا رہی ہو، دونوں کے درمیان تہ بہ تہ جمائے ہوئے شیشوں کی ایک دیوار اس طریقہ سے قائم کر دی جائے کہ دیکھنے والے کی نظر اس زجاجی پردے سے گذر کر اس چیز تک پہونچ جائے جو دیکھی جاتی ہو، ظاہر ہے کہ عموماً ایسی صورت میں شیشوں کا وجود درمیان سے ساقط ہو جاتا ہے، بلکہ بسا اوقات دیکھنے والے یہ بھی نہیں جان سکتے کہ ان کے سامنے ایک شیشہ ہے، یا متعدد شیشے ہیں ذرا اس کو تو سوچو کہ یہی

شیشے مختلف رنگوں سے اگر رنگین ہوں، تو اس وقت دیکھنے والے کے سامنے یہی چیز کیسے عجیب و غریب رنگ کی صورت میں ظاہر ہوگی، وہی عجیب و غریب رنگ جو مختلف قسم کے رنگوں کے میل سے پیدا ہو رہا ہوگا۔

الفاظ کی شکل میں جب معانی تجلی کرتے ہیں، تم ذرا اس کو سوچو! اس تجلی پر کس کس قسم کے آثار مرتب ہوتے ہیں، (جیساکہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں) کہ الفاظ کی شکل میں معانی کے تجلی کرنے کا نتیجہ تو یہ ہوتا ہے، کہ جو ان معانی سے جاہل تھا، اب وہ الفاظ کی اس تجلی کی راہ سے ان کا عالم بن جاتا ہے، گویا اس کے اس نقص کا یعنی جہل کا ازالہ (اسی لفظی تجلی) ہو جاتا ہے، اور بجائے اس کے ایک علمی کمال کا وہ مالک بن جاتا ہے، اسی طرح اس تجلی کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے، کہ ان الفاظ کے سننے والوں میں جو مان لیتے ہیں، وہ ان لوگوں سے الگ ہو جاتے ہیں، جو ماننے سے گریز کرتے ہیں، الغرض فرماں بردار نافرمانوں سے جدا ہو جاتا ہے، نیز الفاظ کی یہ تجلی بلاغت و فصاحت کے صفات سے اور موسیقی کی خصوصیتوں سے متصف ہوتی ہے، جس کا اثر سننے والوں پر پڑتا ہے، پھر قلوب پر اسی تجلی کا اثر یہ بھی ہوتا ہے، کہ کبھی سننے والوں میں غیظ و غضب کے جذبات ابھر آتے ہیں، یا برخلاف اس کے کسی سننے والوں میں محبت کے جذبات متلاطم ہونے لگتے ہیں، کبھی ان سے خوف پیدا ہوتا ہے، کبھی امید، کبھی سننے والوں کے دلوں میں عظمت کی کیفیت کبھی اہانت کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

اب اس کے بعد اس پر غور کرو کہ ان الفاظ کو کتابی نقوش کی شکل میں اگر جلوہ گر کیا جائے تو اس وقت کیا ہوگا؟ ظاہر ہے کہ "الفاظ کی تجلی" پر مذکورہ بالا آثار و نتائج جو مرتب ہوتے تھے، ان کی کیفیت دوبالا ہو جائے گی، اور احکام کی نوعیت میں بھی بڑا اختلاف پیدا ہو جائے گا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے، کہ "لفظی تجلی" جو معانی کی گویا پہلی تجلی ہے، ان پر جو آثار مرتب ہوتے تھے، وہ ان آثار و نتائج کے مقابلہ میں ہیچ ہو کر رہ جاتے ہیں، جو کتابی نقوش کی شکل میں تجلی کرنے کے بعد حاصل ہوتے ہیں) آخر تم خود سوچو کہ باتوں کے ذریعہ سے جو تعلیم دی جاتی ہے، اس تعلیم میں اور کتابی نقوش کی راہ سے علم کی اشاعت جس پیمانے پر عمل میں آتی ہے، دونوں میں کوئی نسبت بھی ہے؟ کھلی ہوئی بات ہے، کہ کلامی تجلی کا افادہ صرف ان ہی لوگوں کی حد تک محدود رہتا ہے، جو بولنے والے کے سامنے موجود ہوں، نیز اس کے منافع زیادہ دیر تک اپنے آپ کو زیادہ دیر تک باقی نہیں رکھ سکتے یعنی اسی وقت تک وہ ہیں جب تک بولنے والا بول رہا ہے، بخلاف کتابی نقوش والی تجلی کے نتائج و ثمرات کہ ایسے لاکھوں لاکھ افراد تک وہ پہونچتے ہیں، جو لکھنے والے کے سامنے موجود نہ تھے

بلکہ سچ تو یہ ہے کہ آئندہ زمانہ میں بھی پیدا ہونے والے ان سے مستفید ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں، مستقبل کے لامحدود زمانے تک نسلہا نسل تک وہ منتقل ہوتے رہتے ہیں، اور دنیا کی ایک آبادی سے دوسری آبادی تک وہ پہونچتے رہتے ہیں، بھلا ان باتوں کو "کلامی تجلی" سے کیا سروکار؟)

اس کے سوا تم کو چاہئے کہ کتابی نقوش والی تجلی کے منافع کے اس پہلو کو بھی سوچو! کہ اسی کی وجہ سے دنیا کے علوم و فنون اور ان کے مسائل و نظریات میں کتنی وسعتیں پیدا ہوئی ہیں، ہر علم کا دائرہ کس حد تک ان کی وجہ سے وسیع سے وسیع تر ہوتا چلا گیا ہے، اسی کی بدولت یہ بات ممکن ہوئی کہ متقدمین کے افکار و خیالات میں متاخرین اپنے افکار و خیالات کی پیوندبندی کر سکنے پر قادر ہوئے، اگلوں کے علوم و معارف سے پچھلوں کی تکمیل کی صورت محض اسی تجلی کی رہین منت ہے اور اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ سلف کے مسائل و نظریات کی تنقیح و تنقید کا موقعہ پچھلی نسلوں کو ملا، ہر فن کے مبادی اور قوانین کی بنیادیں اسی کتابی تجلی کی روشنی میں مستحکم ہوئیں، گذشتہ اقوام اور قرون اور گذرے ہوئے زمانوں یا دور دراز مقامات کے حالات سے لوگوں کو واقف ہونے کا جو موقع ملا ہے، کیا اس کا انکار کیا جا سکتا ہے، کہ اس میں بہت زیادہ دخل اسی کتابی نقوش والی تجلی کو ہے یقیناً آج ہم ایام سلف کے حکماء شعراء، اطبا، سلاطین کے مراتب سے جو واقف ہیں، اپنے اپنے متعلقہ کمالات میں ان میں سے ہر ایک کا جو مقام تھا، بلاشبہ اس کا زیادہ علم ہمیں اسی تجلی کی راہ سے ہوا ہے۔

(خیر یہ تو ان تجلیات کی جن میں ترکیب پائی جاتی ہے، ایک مثال تھی، چاہئے کہ اسی پر "تجلیات مرتبہ" کے دوسرے سلسلوں کو قیاس کرو۔

عبقہ (۱۲)

تجلیوں کے متعلق ایک ضروری بات

متجلی کی یافت میں تجلیاں مانع نہیں ہوتیں

لاہوت کی تجلیوں کا جو مرتب سلسلہ ہے اس کی نوعیت یہ نہیں ہے، کہ لاہوت گویا اس سلسلہ کی آخری کڑی ہے، اور لاہوت جن کے لئے تجلی فرما ہوا ہے، ان کے اور لاہوت کے بیچ میں

یہی سلسلہ حائل ہے۔ قطعاً لاہوت کی تجلیوں کی یہ حالت نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو پیدا ہوئی ہے، اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ لاہوت اس کے قریب ہے، اسی طرح لاہوت تک رسائی حاصل کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ اس درمیانی سلسلہ ہر ہر کڑی سے پہونچنے والا گذرے اور نہ تجلیات کے ظہور میں اس سلسلہ سے کسی قسم کی رکاوٹ پیدا ہوتی ہے، دالغرض دنیا کی عام چیزوں کا جو یہ قانون ہے) کہ مطلوب تک پہونچنے والا درمیانی راہ کے میدانوں کی دید سے محروم ہو جاتا ہے، (یہ حال لاہوت کی تجلیات کا نہیں ہے)

انسانی ماہیت اور اس کی ان تجلیوں پر غور کرو، جن میں ترتیب پائی جاتی ہے، یعنی پہلی تجلی تو اس ماہیت کی وہ ہے، جب وہ ذہن میں پائی جاتی ہے، پھر اس کی تعبیر جب لفظ سے کرتے ہیں تو یہ اس کی دوسری تجلی ہے، پھر اس لفظ کو کتابی حروف کا قالب جب عطا کیا جاتا ہے، تو یہ اس کی تیسری تجلی ہے، میں پوچھتا ہوں کہ انسان کی اس ماہیت کا اپنے افراد سے جو تعلق ہے، اس تعلق میں کسی حیثیت سے بھی ان تجلیوں کو واسطہ بنانے کی ضرورت ہے، ؟ کیا زید و عمرو بکر کے ساتھ انسانی ماہیت کا تعلق اس کا محتاج ہے، کہ وہ ذہن میں پائی جائے یا لفظ کی صورت اختیار کرے، یا حرفوں میں وہ لکھی جائے، ظاہر ہے، کہ اس تعلق میں ان تجلیوں کو قطعاً کسی قسم کا کوئی دخل نہیں ہے، (اسی طرح میں نے جو یہ کہا کہ لاہوت تک رسائی حاصل کرنے والے کے لئے کوئی ضرورت نہیں ہے، کہ اس کی تجلیات کا جو درمیانی سلسلہ ہے، اس کی یافت اور دید سے رسائی حاصل کرنے والا محروم ہو جائے اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے) کہ خود اپنی ذات کا نفس ناطقہ (روح) کو جو حضوری علم ہوتا ہے، کیا اس کا یہ حضوری علم اس میں مانع ہو سکتا ہے، کہ اسی نفس ناطقہ کا تصور کیا جائے (یعنے حصولی علم کو اس سے متعلق کیا جائے)، یا لفظ کی شکل میں کوئی اس کی تعبیر کرے اور اس لفظ کا تلفظ کرے تو ایسا کرنا اس شخص کے لئے کیا ناممکن ہوگا جسے نفس ناطقہ کا حضوری علم حاصل ہے۔

بلکہ لاہوت کے متعلق اگر سچ پوچھئے ہو تو اس کی یافت حاصل ہی ہوتی ہے، حق تعالیٰ کی ان لامحدود تجلیوں کی راہ سے جو کسی خاص حد پر پہونچ کر ختم نہیں ہو جاتیں، یہی وجہ ہے، اس بات کی کہ ان لامحدود تجلیوں کا سلسلہ کسی خاص حد تک پہونچ کر منقطع نہیں ہوتا، بلکہ ہر تجلی کے بعد تجلی ہے، اور شاید یہی راز ہے کہ سالک جو ان تجلیوں کی راہ سے حق تک پہونچنے کی کوشش میں مصروف ہے، اور جن کے لئے حق متجلی ہوا ہے، ان میں کسی قسم کا کوئی ملال و تھکن کی کوئی کیفیت پیدا نہیں ہوتی، اور یہی چیز ان کو اس شغل سے الگ ہونے نہیں دیتی کیونکہ ان محدود تجلیوں میں سے ہر تجلی ایک نئے جمال اور حسن کی نئی شان کو اس کے سامنے پیش کرتی رہتی ہے۔

بہرحال حق تعالیٰ کے جمال اور جمال کے شیون کی چونکہ کوئی انتہا نہیں ہے، اس لئے اس کی تجلیوں کی بھی نہ کوئی حد ہے نہ نہایت، (ارشاد ربانی ہے)

ولو ان ما فی الارض من شجرۃ اقلام والبحر یمدہ من بعدہ سبعۃ ابحر ما نفدت کلمات اللہ۔

زمین میں جتنے درخت ہیں اگر وہ قلم بن جائیں اور سات سمندروں سے ہر سمندر اس کی مدد کرے (اور روشنائی بن جائے) تو اللہ کے کلمات ختم نہیں ہو سکتے۔

کہنے والے نے اسی کیفیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے عربی کا یہ شعر کہا ہے، ؎

شربتُ الخمر کاساً بعد کاس
فما نفد الشراب وما رویت

پیالہ پر پیالہ شراب کا میں چڑھاتا چلا گیا، لیکن نہ شراب ہی ختم ہونے کو آئی اور نہ میں سیراب ہوا۔

عبقہ (۱۳)

تجلیوں میں مُتجلّی اور محلِ تجلّی کے اثرات

تجلی کا حال (قریب قریب) ان صورتوں کے مانند ہے، جو آئینوں میں نظر آتی ہیں، یعنی جن کی یہ صورتیں صورتیں ہوتی ہیں، یا بالفاظ دیگر آئینہ کی ان صورتوں سے جو متجلی ہوتے ہیں، ان کی اور خود آئینہ کی جو ان صورتوں کا قابل ہوتا ہے، الغرض متجلّی (تجلی کرنے والے) اور قابل (آئینہ) دونوں ہی کو آئینہ کی ان صورتوں کی شکل وہیئت اور رنگ وروپ کی خصوصیتوں میں جیسے دخل ہوتا ہے یہی حال تجلیات الٰہیہ کا بھی ہے، گویا آئینہ والی صورت کا رنگ روپ اور ہیئت وشکل جیسے خود آئینہ کے رنگ سے بھی، اور اس رنگ سے بھی متاثر ہوتا ہے، جو صاحب صورت کا ہوتا ہے، دونوں رنگوں کا اس پر جیسے اثر پڑتا ہے، بس اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ الٰہی تجلیات میں بھی دونوں رنگ پائے جاتے ہیں (یعنی محل تجلی، اور صاحب تجلی دونوں کا رنگ) تجلیوں میں پایا جاتا ہے، اسی بنیاد پر سمجھنا چاہیئے، کہ نفس ناطقہ جو مادی آلائشوں سے بذات خود پاک اور مجرد ہے، اس پر جو تجلی قائم ہے، وہ اپنے اندر تجرد کے رنگ کو رکھتی ہے، اسی طرح خیال پر جس تجلی کا تسلط ہے، اس کے احکام دوسرے ہوں گے یعنی شکل وصورت رنگ وروپ وغیرہ صفات وہ رکھتی ہے، حالانکہ تجلی کرنے والی ذات، دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے۔

عبقہ (۱۴)

تجلیات کی تقسیم

تجلیوں کے متعلق جیسا کہ کہا جا چکا کہ ان کی نہ حد ہے، نہ انتہا، علام الغیوب کے سوا ان کی تعداد کو کون جان سکتا ہے، صوفیہ کا مشہور فقرہ کہ "لا تکرار فی التجلی" (یعنے تجلی دہرائی نہیں گئی ہے) بلکہ ہر تجلی اپنے اندر کچھ خاص خصوصیت رکھتی ہے، جو دوسری تجلی میں نہیں پائی جاتی، جس کا مطلب یہی ہوا کہ کائنات کی ہر چیز جو حق تعالیٰ کی تجلیات میں سے ایک تجلی ہے جیسے، ان کو کوئی گن نہیں سکتا، اسی طرح حق تعالیٰ کی تجلیوں کو کون گن سکتا ہے۔

(مگر یہ حکم جزئیات کا ہے) باقی "کلیات" کے حساب سے لوگوں نے تجلیوں کو چار قسموں پر منقسم کیا ہے، اگرچہ یہ ظاہر چاہئے تھا کہ ان کو پانچ قسموں میں بانٹا جاتا۔

بہرحال تجلیوں کو کلی طور پر تقسیم کرنے کی صورت یہ ہے کہ تجلی ظاہر ہے، کہ ذہنی ہوگی یا خارجی، چونکہ ذہنی کے لفظ سے اس مقام پر اس کا وہ مفہوم مقصود ہے، جو لفظ خارجی کے مفہوم کا مدمقابل ہے، اس لئے ذہنی کی بھی دو قسمیں پیدا ہوں گی، یعنے عقلی اور خیالی، اسی طرح "خارجی" خارج کے جس لفظ سے یہاں بنایا گیا ہے، اس سے مراد یہ ہے، کہ آدمی کے ذہن سے باہر جو چیزیں پائی جاتی ہیں، ان ہی کو ہم یہاں خارجی قرار دے رہے ہیں ظاہر ہے کہ اس اصطلاح کی بنیاد پر ایسی ساری چیزیں جو ملاء اعلیٰ (عالم ملکوت) کے لئے ذہنی ہونے کی حیثیت رکھتی ہوں، یا شخص اکبر" کے لحاظ سے جو ذہنی امور ہوں یا فلکی نفوس کے لئے جو "ذہنی اشیاء" ہوں، سب پر چونکہ یہ بات صادق آتی ہے، کہ آدمی کے ذہن سے وہ خارج ہیں اس لئے اس قسم کی چیزیں بھی خارجی ہی قرار پائیں گی، پھر تجلیات کی وہ قسمیں ہیں (جو ملاء اعلیٰ اور شخص اکبر و نفوس فلکیہ کے لحاظ سے ذہنی ہیں) ان کے متعلق دیکھنا چاہئے، کہ ان کا قیام کہاں ہے، "النفس الکل" پر ہے، یا نفوس فلکیہ پر ہے، یا نفوس ملکیہ پر ہے، یا شخص اکبر کے قلب پر یعنے یا شخص اکبر کے خیال پر ہے (یعنے اصطلاحاً جس کا نام عالم مثال ہے، جو در اصل شخص اکبر سے وہی نسبت رکھتا ہے، جو ہم انسانوں کے خیال کو ہم سے ہے)، یا شخص اکبر کے اس جسم پر وہ تجلی قائم ہے، جسے جسم شہادی کہتے ہیں (یعنے عالم محسوس)

بہرحال ذہنی تجلیات کی وہ قسم جس کا تعلق آدمی کے خیال سے ہے، ان کا نام "صوری تجلیات" اور آدمی کے عقل سے جن تجلیات کا تعلق ہے، ان کا نام "معنوی تجلیات" رکھنا چاہیے، اور (آدمی کے ذہن سے باہر تجلیات کا جو سلسلہ ہے) اگر ان کا تعلق ان تجلیات سے ہے، جو "النفس الکل" پر، اور "شخص اکبر" کے قلب پر، اور نفوس فلکیہ و ملکیہ قائم ہیں، تو ان تجلیات کا نام "تجلیات مجردہ" ہوگا، اسی طرح "شخص اکبر" کے خیال پر جن تجلیات کا قیام ہے، ان کو "تجلیات مثالیہ" یا "مثالی تجلیات" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور "شخص اکبر" کے جسم پر جو تجلیاں قائم ہیں، ان ہی کو "تجلیات شہادیہ" یا "شہادی تجلیات" کہتے ہیں، ان اقسام کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے، پھر "خارجی تجلیات" کی ان لوگوں نے ایک اور تقسیم بھی کی ہے، یعنے ان خارجی تجلیوں کے متعلق دیکھنا چاہیے کہ مقصود ان سے کسی خاص بالذات تربیت ہے، یا عالم کے مختلف انواع میں سے کسی خاص نوع کی یا مختلف عوالم میں سے کسی خاص عالم کی تربیت مقصود ہے،

موسیٰ علیہ السلام کے سامنے جو ناری یا آتشین تجلی ہوئی تھی یہ پہلی تجلی کی مثال ہے کہ مقصود اس تجلی سے خاص موسیٰ علیہ السلام کی ذاتی تربیت تھی، بہرحال تجلی کی اس قسم کا اصطلاحی نام "تجلیات شہودیہ" یا "شہودی تجلیات" ہے اور الرحمن کی جو تجلی عرش پر قائم ہے، یہ تجلی کی دوسری قسم کی مثال ہے، اصطلاحاً اس کا نام "تجلیات کمالیہ" یا "کمالی تجلیات" ہے۔

لیکن میں کہتا ہوں کہ بہ ظاہر میرے نزدیک (تقسیم کی مذکورہ بالا صورت) کی جگہ تقسیم کا نہج یہ قائم کیا جائے کہ تجلی جس مقصد سے ہوئی ہے، اس کو دیکھنا چاہیے کہ کیا ہے، آیا صرف تدلی کا کمال مقصود ہے، یعنے قرب و نزدیکی کے لحاظ سے بندوں میں جو کمالات پیدا ہو سکتے ہیں، ان کمالات کو ان کے اندر پیدا کرنا تجلی کی غرض اگر یہ ہے، تو اسی کو "تجلی شہودی" کے نام سے موسوم کرنا چاہیے اور سمجھنا چاہیے کہ یہی "شہودی تجلی" ہے، یا تدبیر (یعنے نظم عالم کی تنظیم و بندوبست) سے جن کمالات کا تعلق ہے تجلی سے ان ہی کمالات کا ظاہر کرنا مقصود ہے، تو اسی کا نام "کمالی تجلی" رکھنا چاہیے، تکوین و تخلیق اور تشریع (یعنے شرعی قوانین کا نظام) اسی "کمالی تجلی" کے ساتھ وابستہ ہے۔

ایسی کمالی تجلی جس کا اس محسوس عالم شہادت سے تعلق ہو یعنے کسی جسمانی امر پر حق تعالیٰ کی ایسی تجلی ہوئی ہو کہ اس تجلی کو حق کی ذات کا عنوان قرار دیتے ہوئے تخلیق و تکوین کا وہ سرچشمہ اسے قرار دیا گیا ہو، قوم (صوفیہ) کے کلام میں اس قسم کی تجلی کا کوئی ثبوت مجھے اس وقت تک نہیں ملا ہے [1]

---

[1] مطلب یہ ہے کہ جیسے غیب میں عرش پر تجلی فرماتے ہوئے حق تعالیٰ عالم کا نظم فرما رہے ہیں، اسی طرح عالم محسوس و شہادت کی کسی چیز پر تجلی فرما کر کسی خاص نوع کی تربیت حق تعالیٰ فرماتے ہوں، اس کا کوئی ثبوت کلام صوفیہ میں (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

عبقہ (۱۵)

"شہادی تجلی" ایک واقعہ ہے، ایسا واقعہ جس کی شہادت خود کتاب اللہ میں ملتی ہے، لیکن "شہادی امور" کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم تو وہی ہے، جسے عام طور پر لوگ جانتے ہیں، وہی لوگوں میں معروف و مشہور بھی ہے، یعنے تجلیات کا وہ سلسلہ جس کی پیدائش اور پیدا ہونے کے بعد جس کا باقی رہنا جسمانی امور سے متعلق ہو، مادہ کی صلاحیتیں اور صورت میں چیزوں کی حفاظت کی جو خاصیت ہے، افلاک کے اوضاع، طبائع کا اقتضاء، حیوان، انسان، جن وغیرہ کے ارادے یہ سب اسی "تجلی" کی مثالیں ہیں۔

اور دوسری قسم ان کی وہ ہے، جن کی پیدائش اور جن کا باقی رہنا یہ اس اقتضاء کا نتیجہ ہوتا ہے، جو صرف "شخص اکبر" کے باطن سے ابھرتا ہے، عالم مثال، اور ملاء اعلی، ہمتیں "تجلیات مجردہ" یا "مثالیہ" یہ سب اسی قسم میں داخل ہیں۔

ان دونوں تجلیوں میں فرق اسی قسم کا ہے، جیسے ایک حرارت تو وہ ہوتی ہے، جو اخلاط کے بگڑ جانے کی وجہ سے بہ شکل "بخار" نمایاں ہوتی ہے، اور حرارت ہی کی ایک شکل وہ بھی ہے، جو غیظ وغضب اور غصہ کی حالت میں آدمی پر طاری ہوتی ہے، یا ایک زردی تو وہ ہوتی ہے، جو یرقان کی بیماری سے پیدا ہوتی ہے، اور ایک زردی وہ بھی ہوتی ہے، جو ڈر اور خوف کی وجہ سے آدمی کے چہرے پر ظاہر ہوتی ہے، یا وہ قوت جو گھی دودھ کے کھانے سے اور ورزش وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے، اور قوت ہی کی ایک شکل وہ بھی ہے، جسے غصہ کی حالت میں آدمی اپنے اندر پاتا ہے، بہر حال دونوں میں جو فرق ہے، اس کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کی کوشش کرو۔

نشاۃ اخرویہ کے اجسام کی نوعیت

میرا خیال ہے، کہ "شہادی تجلی" کا تعلق دوسری قسم سے ہے، گویا شہادت اور مثال دونوں ہی سے اس کا تعلق ہے، (یعنے ان کی پیدائش اور بقاء شخص اکبر کے باطنی اقتضاء سے چونکہ وابستہ ہوتا ہے، اس لئے اس کا تعلق مثال سے ہوا، اور ظہور اس تجلی کا چونکہ عالم شہادت میں ہوتا ہے، اس لئے شہادت سے بھی اس کا

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) نہیں ملتا لیکن کسی خاص شخص کی تربیت کے لئے عالم شہادت کی چیزوں میں سے کسی چیز کی شکل میں تجلی فرمانا اس کی مثال حضرت موسی علیہ السلام کی ناری تجلی ہو سکتی ہے۔

تعلق ہے) میرا خیال ہے، کہ دوسری زندگی میں جن اجسام کا ظہور ہوگا ان کا تعلق بھی تجلی کی اسی مد سے ہے یہ میرا خیال ہے ورنہ حقیقت حال سے تو خدا ہی واقف ہے[1]۔

عبقہ (۱۶)

تفصیلی تجلیوں کے خاص احکام

یہ سارا جسمانی عالم (جس میں جمادات نباتات حیوانات فلکیات و ارضیات سب ہی داخل ہیں، الگ الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ) ایک ہی جسمانی شخصی صورت ہے، جو ایک ہی فرد میں منحصر اور محدود ہے، اور بذات خود وہ قائم ہے، یعنے ہیولی یا مادے میں پیوست ہو کر یہاں صورت جسمانیہ نہیں پائی جاتی، (جیساکہ ارسطو وغیرہ کا خیال ہے[2]، بہرحال ارباب تحقیق کا مذہب یہی ہے، کہ سارا جسمانی عالم ایک شخصی وجود ہے، یہ خیال کہ عالم میں متعدد ہستیاں اور صورتیں پائی جاتی ہیں، یہ درحقیقت ایک وہمی خیال ہے، اسی قسم کا وہی خیال جیسے بحالت تلاطم دریا میں متعدد اجسام (بصورت امواج) نظر آتے ہیں حالانکہ واقع میں دریا کا پانی ایک واحد شخصی وجود ہے، البتہ اس کے مختلف اجزاء کو مختلف عوارض چونکہ عارض ہوتے ہیں، اس لئے تعدد کا دھوکہ ہوتا ہے، یہ دعویٰ کہ عالم جسمانی ایک واحد شخصی وجود اور شخصی صورت ہے، اس کو دلیل سے بھی ثابت کیا گیا ہے، لیکن اس بحث کا مقام دوسرا ہے۔

اور جیسے عالم ایک واحد شخصی صورت ہے، اسی طرح سارے عالم جسمانی کی نوعی صورت بھی ایک ہی ہے، اسی کو "طبیعۃ الکل" بھی کہتے ہیں، عالم کی صورت جسمیہ پر جو تم دیکھتے ہو کہ ایک صورت جاتی ہے، اور دوسری صورت آتی ہے، یا مختلف حوادث و واقعات جو اس پر طاری ہوتے رہتے

---

[1] مصنف کا مقصود یہ ہے کہ موجودہ زندگی میں اجسام کی پیدائش و بقا تو مادی اسباب و علل کے قوانین سے وابستہ ہے، اور آخرت میں ان کی پیدائش و بقا، ان قوانین کی چونکہ پابند نہ ہوگی اس لئے اس کو تجلی کی دوسری قسم میں سمجھنا چاہئے کہ داخل ہے"

[2] اجسام میں یہ بات جو دیکھی جاتی ہے کہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورتیں اختیار کرتے رہتے ہیں مٹی گیہوں گیہوں سے روٹی بنکر فضلہ، خون گوشت وغیرہ کی شکل اختیار کرتا رہتا ہے، اسی حال کو دیکھ کر ارسطو وغیرہ نے یہ خیال قائم کیا کہ ہر جسم کی تعمیر دو جزوں سے ہوتی ہے، ایک جز تو وہ ہے جو بدلتا رہتا ہے، اسی کو صورت جسمیہ کہتے ہیں، دوسرا جز وہ ہے، جو ہر حال میں باقی رہتا ہے، اسی کو مادہ یا ہیولی کہتے ہیں، ہیولی میں کوئی خصوصی صفت بجز اس بات کے کہ ہر حال اور ہر صورت ہر صفت کو وہ قبول کرے اور کوئی دوسری صفت نہیں پائی جاتی اسی لئے اس کو صرف استعداد و قابلیت و صلاحیت کہتے ہیں، لیکن اشراقی حکماء اور صوفیاء اس کے منکر ہیں، وہ سارے عالم کو ایک واحد شخصی وجود کہتے ہیں ۱۲۔

ایں یہ اسی نوعی صورت کا اقتضار ہے، مثلاً نباتی صورت یہ چاہتی ہے کہ درخت کے بعض جز پر پھل کی صورت یعنے صورت ثمریہ کا اور بعض جز پر پھول کی صورت کا بعض پر پتوں کی صورت کا فیضان ہو، الغرض یوں ہی مختلف اجزاء پر درخت کے جن مختلف صورتوں کا فیضان ہوتا ہے، یہ صورت نباتیہ کا اقتضاء ہے۔

علاوہ اس نوعی صورت کی اس واحد جسمانی صورت یعنی عالم جسمانی کا ایک نفس بھی ہے جیسے نفس ناطقہ مادے سے مجرد ہے، اسی طرح عالم کا یہ نفس بھی مادے سے مجرد اور پاک ہے، اس کو "نفس الکل" کہتے ہیں تمام نفوس ناطقہ کا اس نفس سے وہی تعلق ہے، جو ادراکی قوی (حواس ظاہرہ و باطنہ) کا تعلق نفس ناطقہ سے ہے، اسی طرح عالم کی اس شخصی صورت کی ایک خیالی قوت بھی ہے، تمام خیالات کو اس سے وہی نسبت ہے، جو جزء کو کل سے ہوتی ہے، اسی مقام پر معلوم ہونا چاہیئے کہ انسان سے اوپر جو اجسام ہیں مثلاً افلاک وغیرہ، ان میں جو خیالی قوت جاری و ساری ہے، وہی عالم مثال ہے، عالم کی اس شخصی صورت میں ایک عزم و ارادہ کرنے والی قوت بھی ہے، اسی کو "قوت عازمہ" بھی کہتے ہیں، ہماری قلبی قوت کا جو تعلق ہمارے اعضاء اور بدن سے ہے، یہی تعلق عالم کی اس قوت کو ساری کائنات سے ہے، اور جیسے ہماری قلبی قوت ان تمام قوتوں پر مسلط ہے، جو ہمارے بدن میں پائی جاتی ہے اور ہماری ساری ظاہری اور باطنی قوتوں پر قلبی قوت کا حکم نافذ ہوتا ہے، اسی طرح کائنات کی ساری قوتوں پر عالم کی اس قوت عازمہ کا اقتدار قائم ہے۔

عزم و ارادہ، محبت و عداوت، رحمت و الفت و انس، نفرت و وحشت، رد و قبول الغرض سارے اخلاق و ملکات، احوال و مقامات کا محل اور سرچشمہ عالم کی یہی قوت عازمہ ہے، عالم کے نفس مجرد کی گویا یہی قوت زبان بھی ہے، اور ہاتھ بھی ہے، اور بدن کی "سلطنت" کا تخت یا عرش بھی یہی قوت ہے نفس کے سارے تاثیری اعمال جو اجسام اور قوی میں اثر انداز ہوتے ہیں، ان کا مظہر بھی یہی ہے، آدمی میں جو قوت محرکہ پائی جاتی ہے اس قوت کو حرکت پر آمادہ کرنے کا کام بھی یہی قوت انجام دیتی ہے، یوں ہی ہماری "قوت مفکرہ" کو بھی وہی استعمال کرتی ہے، ہمارے مختلف قوای کے اقتضاؤں میں جب کشمکش پیدا ہوتی ہے، تو دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی ترجیح کا کام بھی وہی کرتی ہے۔

آدمی کا نفس جب کسی چیز کو چاہتا ہے، تو جو قوتیں اس اقتضاء کی تکمیل میں مانع آتی ہیں، ان پر بھی اسی قوت عازمہ کا اقتدار قائم ہے، اگرچہ اس چیز کو خود بھی قوت عازمہ چاہتی ہے۔

کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب تمہارا جی کسی چیز کو چاہتا ہے، لیکن دل اس پر راضی نہیں ہوتا تو ظاہر

ہے کہ ایسی صورت میں نفس کی یہ خواہش پوری نہیں ہو سکتی۔

بہرحال اپنے "وجدان" کی طرف اگر توجہ کروگے، تو تم پاؤگے کہ "قلب" ہی (تمہارے سارے قویٰ) کا مطلق بادشاہ ہے، گویا سارے قویٰ، اور بدن کے سارے اعضاء کی حیثیت قلب کے سامنے رعایا کی اور فوج کی ہے، ہماری قوتوں میں سے کوئی قوت اگر کسی چیز کو چاہتی بھی ہے، تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے، کہ "قلب" کے سامنے وہ دست سوال دراز کر رہی ہے، اور چاہتی ہے کہ کسی طرح "قلب" اس کے مطلوب کے حاصل کرنے پر آمادہ ہوجائے، اگر اسی حال کی تعبیر "شفاعت" کے لفظ سے کی جائے یعنے سمجھا جائے کہ "قلب" سے یہ قوتیں سفارش کرتی ہیں، اور حاجت کو اس کے آگے پیش کرتی ہیں، تو یقیناً وہ اس تعبیر کا مستحق ہے۔

اور یہی نہیں بلکہ تمہارا وجدان تم کو یہ بھی بتائے گا کہ کسی کام اور کسی فعل کا موجود ہونا اس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ "قلب" ان کو موجود کرنے پر آمادہ نہ ہوجائے، آخر خود غور کرو، ہم کسی خاص کام کا یا حرکت کا تصور کرتے ہیں، اور جو منافع اس کے ہو سکتے ہیں، ان کو بھی خوب اچھی طرح سوچ سمجھ لیتے ہیں، لیکن ہمارے یہ تصورات، اور ہمارا صرف سوچ بچار اس کام یا حرکت کے وقوع پذیر ہونے کے لئے کیا کافی ہوگا، ظاہر ہے کہ ایسا سمجھنا خلاف واقعہ ہے، بلکہ حقیقت یہی ہے، کہ قلب جب تک اس کام اور حرکت کے انجام دہی پر آمادہ نہ ہوگا، اس وقت تک نرا تصور قطعاً ناکافی ہے۔

پس سچی بات یہی ہے، کہ کسی چیز کے وقوع پذیر ہونے میں جو کام علت فاعلہ کرتی ہے، گویا یہی حیثیت قلب کی ہے، اور اس کے سوا ہمارے جتنے قویٰ ہیں ان میں بعض کی نوعیت ان اسباب کی ہے جنھیں معدات کہتے ہیں ادراک و احساس کا کام کرنے والی قوتوں کا یہی حال ہے، اور بعض کی نوعیت اوزار اور آلات کی ہے، جن قوتوں سے کام کرنے میں آدمی کام لیا کرتا ہے، یعنی "فاعلی قویٰ" ان کا حال یہی ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ "شخص اکبر" کا قلب ہی ساری کائنات کا اور ان سارے حوادث و واقعات کا جو عالم میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، مبدء اور سرچشمہ ہے، عربی الفاظ میں شخص اکبر کے اس قلب کی تعبیر ان الفاظ سے کرتے ہیں، یعنے

احدیۃ الجمع من امثال والازدواج

مثال اور ازدواج کو اکٹھے کرکے جو یکتائی پیدا ہوتی ہے یہ کام اسی قلب سے متعلق ہے۔

یہاں معلوم کرنے کی ایک بات یہ بھی ہے، کہ ہم انسانوں کے اندر جو "قوت عازمہ" پائی جاتی ہے، اگرچہ وہ کوئی جسمانی چیز نہیں ہے، اسی لیے ہم اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے مختلف اعضاء میں سے فلاں عضو میں وہ قرار یافتہ و جاگزیں ہے، یا فلاں عضو میں وہ پائی جاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کا بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عام طور پر جس عضو کی تعبیر "قلب" کے لفظ سے کی جاتی ہے، اس سے ہماری اس "قوت عازمہ" کا کسی نہ کسی حد تک کوئی نہ کوئی خصوصی تعلق ضرور ہے، ایسا خصوصی تعلق جو دوسرے اعضاء سے اس کا نہیں ہے، اگرچہ اس کی تاثیری درانداز یاں سارے جسم کو حاوی ہے، اور جسم کے ہر ہر حصہ میں جاری و ساری ہیں،

ارباب کشف و شہود کی جو یافت ہے، کہ عالم کی "احدیۃ الجمع" کی کیفیت کا اس جسم سے جو سارے اجسام کو محیط ہے، (یعنے فلک الافلاک) سے خصوصی تعلق ہے، تو اس کا مطلب بھی یہی ہے اور اسی بنیاد پر سمجھنا چاہیے کہ شخص اکبر کا وہی قلب ہے، اور "النفس الکل" کا عرش بھی وہی ہے، (واقعہ کی نوعیت گویا یہ ہے) کہ اجسام جب تک ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوئے تھے، اور عالم کی قوتیں ایک دوسرے سے ممتاز ہو کر مختلف مراکز میں تمرکز پذیر نہیں ہوئی تھیں، تو اس وقت عالم کے اس "النفس الکل" کا تعلق "شخص اکبر" کے مجموعہ سے تھا، یعنے کسی خاص جگہ اور مقام سے اسے کوئی خصوصیت نہ تھی، اور روایتوں میں جو آیا ہے، کہ ابتداء میں عالم عماء (یعنے بادل میں تھا) یہ اسی حال کی طرف اشارہ ہے، لیکن جب باہم اجسام ایک دوسرے سے جدا ہوئے اور قوتوں کا تمرکز مختلف مرکزوں سے متعلق ہوا، تو "النفس الکل" کا "شخص اکبر" سے جو اجمالی تعلق تھا اس تعلق نے تفصیل کا رنگ اختیار کیا۔ اور اسی کے بعد اس جسم سے، جو سارے اجسام کو محیط ہے، اس سے "النفس الکل" کا بالذات پہلے تعلق پیدا ہوا، اور پھر اسی کے واسطے سے اس کا تاثیری تعلق دوسری چیزوں سے قائم ہوا۔

(مثال سے ہم اس کو یوں بھی سمجھ سکتے ہیں، کہ اجسام اور قوی جب تک ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوئے تھے، اس وقت "شخص اکبر" کے مجموعہ سے "النفس الکل" کے تعلق کی نوعیت گویا ایسی تھی، جیسے جنین (بچہ شکم) کے نفس کا تعلق اپنے بدن سے اس وقت ہوتا ہے، جب تک کہ اس کے بدن کا پورا ڈھانچہ مکمل نہیں ہوتا، میں نے تمثیل کے لئے جنین کے متعلق ان لوگوں کے خیال کو اختیار کر لیا ہے، جو قائل ہیں کہ ڈھانچے کی تکمیل سے پہلے بھی جنین کے بدن کی تربیت و پرورش کا تعلق اس کی ماں کے نفس سے نہیں بلکہ خود جنین ہی کے نفس سے رہتا ہے، بہر حال مذکورہ بالا حالت میں جنین کے نفس کا تعلق خاص خاص عضو سے نہیں بلکہ ایک ایسے اجمالی امر سے ہوتا ہے،

جس میں اپنے اپنے قابل مادہ کی راہ سے تشخص وتعین پیدا ہوتا ہے، بجنسہٖ یہی حال نفس کل کا شخص اکبر کے ساتھ اس وقت ہوتا ہے، جب تک اجسام ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہوتے اور قویٰ کا مختلف مرکزوں میں تمرکز نہیں ہوتا، یعنے نفس کلی کی ایک اجمالی عنائت، حرکت کو اور ان تغیرات کو پیدا کرتی ہے، جن کا ظہور شخص اکبر میں وقتاً فوقتاً ہوتا رہتا ہے، پھر ان ہی حرکات اور تغیرات سے جو صلاحیتیں اور استعداد قبول کرنے والے مادے میں پیدا ہوتی ہیں، ان کی راہ سے نفس کل کی اس اجمالی عنائت میں تشخص کا رنگ بتدریج پیدا ہوتا رہتا ہے، تا اینکہ منصۂ شہود پر ایسے اجسام ظہور پذیر ہو جاتے ہیں، جو باہم ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز ہوتے ہیں، اور اسی کے ساتھ ساتھ مختلف قوتیں مختلف اجسام میں اپنی اپنی جگہ بناتی چلی جاتی ہیں، اور اس سلسلہ میں وہ جسم جو تمام اجسام کو محیط ہے، قوت عازمہ کی خصوصیت کا حامل بن جاتا ہے، یعنے تمام دیگر اجسام کے مقابلہ میں یہ امتیاز جسم محیط ہی کو حاصل ہوتا ہے۔

الغرض یوں جسم محیط میں اسی اجمالی تعلق کا اور اس تاثیر کا جو سارے عالم میں جاری وساری ہے، ایک وحدانی مرکز قائم ہو جاتا ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے جنین کا ڈھانچہ جب مکمل ہو جاتا ہے، تو جنین کے نفس اور نفس کی وہ تاثیر جس کا بدن سے تعلق ہوتا ہے، دونوں کا مرکز جنین کا قلب بن جاتا ہے۔

واقعہ تو یہ ہے، کہ حقائق کی بحث وتحقیق میں جن لوگوں نے حصہ لیا ہے، ان میں کسی نہ کسی طرح ہر ایک نے اس کا اقرار کیا ہے، کہ عالم میں جس تاثیری عمل کے نتائج بکھرے ہوئے ہیں، اس تاثیری عمل کا تمرکز جسم محیط ہی میں ہوا ہے، خواہ اپنے اس اقرار واعتراف کا ان کو شعور ہو یا نہ ہو، لیکن کسی نہ کسی شکل میں ہر ایک نے اس کو مانا اور تسلیم کیا ہے، آخر ارباب فلسفہ ہی کو دیکھو! یہ جو وہ کہتے ہیں کہ اس عالم کون وفساد (یعنے چیزیں جہاں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں) ان کے حوادث وواقعات کے ابتدائی اسباب اور مبادی فلکی اوضاع اور آسمانی حرکات ہیں، اور ان اوضاع وحرکات کے مبادی ان نفوس کو یہ لوگ قرار دیتے ہیں جن کا فلکی اجرام سے تعلق ہے، اور کہتے ہیں کہ چرخ محیط جو سارے سماوی اجرام کا احاطہ کئے ہوئے ہے، وہی ان سماوی اجرام کی تحریک کا باعث ہے، اور ان میں قسری[1] حرکت پیدا کرتا رہتا ہے، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ فلک

---

[1] حرکت کا سبب جب جسم متحرک کا ارادہ ہو تو وہ حرکت ارادی ہے، ارادہ نہ ہو بلکہ متحرک جسم کی طبیعت ہو تو یہ طبعی حرکت ہے لیکن متحرک کے ارادے یا طبیعت سے اس میں حرکت اگر نہ پیدا ہوئی ہو، بلکہ بیرونی قوت سے متحرک ہو تو اسی حرکت کو حرکت قسری کہتے ہیں ۱۲۰

محیط کی حرکت وصفی حرکت ہے، یعنے ایسی حرکت ہے، جس کی وجہ سے ان چیزوں کا وصفی حرکت کے ساتھ متحرک ہو جانا غیر ضروری ہے جن کا وہ احاطہ کئے ہوئے ہے[1] ایسی صورت میں خود ہی سوچنا چاہئے کہ اس کے سوا چارہ کار ہی کیا ہے، کہ جسم محیط کے متعلق یہ مانا جائے کہ ایک قسم کا معنوی تسلط اور باطنی قہر و غلبہ اس کو ان اجرام پر حاصل ہے، جو اس کے احاطہ میں داخل ہیں، جس کا مطلب یہی ہوگا کہ جسم محیط کا نفس سارے نفوس پر غالب ہے، اور سارے ارادے اس ارادے کے تابع ہیں، جو جسم محیط کے نفس میں پیدا ہوتا ہے، چاہئے کہ اس مسلہ کا غور سے مطالعہ کرو، تفصیل سے یہاں اس لئے گریز کیا گیا ہے، کہ اس قسم کے مختصر رسالہ میں ان طویل مباحث کی گنجائش نہیں ہے، جو کچھ کہدیا گیا ہے، ارباب بصیرت و صاحبان فہم و فراست کے لئے وہی کافی ہے۔

عبقہ (۱۷)

"استدلالیوں کے علوم میں بحث کا موضوع جس "تجلی" کو قرار دیا گیا ہے اس کا بیان"

(تجلیات کے مذکورہ بالا اقسام میں ایک تجلی وہ بھی تھی جسے "تجلیات کمالیہ" یا کمالی تجلیات کہتے ہیں، یعنے جس تجلی سے مختلف عوالم میں سے کسی عالم یا عالم کے مختلف انواع میں سے کسی نوع کی تربیت و پرداخت مقصود ہوتی ہے) ان ہی کمالی تجلیات کا وہ حصہ جو مادی آلائشوں سے مجرد اور پاک ہو، اس کی بھی مختلف نوعیتیں ہیں "النفس الکل" پر اس سلسلہ کی جو تجلی قائم ہے، اس کو تمام تجلیات میں اولیت حاصل ہے، سب سے برتر اور اعلیٰ و ارفع یہی تجلی ہے، اسی لئے اس کو اول التجلیات کہتے ہیں، عالم میں تاثیرات کا جو سلسلہ پھیلا ہوا ہے اس کی اصل اور بنیاد بھی یہی تجلی ہے، اور ان تمام تاثیرات کا جوہر بھی یہی ہے، چونکہ اس تجلی کو "النفس الکل" قبول کرتا ہے، اسی لئے اس میں "تجرد" اور مادی آلائشوں سے پاک ہونے کا رنگ پایا جاتا ہے، اور اس کے تاثیری عمل میں اجمال کی کیفیت بھی اسی کا نتیجہ ہے، گویا لاہوت کے لحاظ سے اپنے مجرد ہونے کی خصوصیت کی وجہ سے وہ صورت عقلیہ ہے، اور عالم جسمانی پر اثر انداز ہونے کے اعتبار سے اس عالم کا گویا وہ نفس مجرد ہے، اور کہو تو کہہ سکتے ہو کہ "النفس الکل" کی یہ تجلی گویا نفس

---

[1] گردش اور چکر کی شکل میں جو حرکت ہوتی ہے، اسی کو وصفی حرکت کہتے ہیں، خود متحرک تو اپنی جگہ کو اس حرکت میں نہیں چھوڑتا، لیکن اس کے اجزا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے ہیں، آگے مصنف نے جو بات کہی ہے، وہ واضح ہے، یعنے تہ بہ تہ کردی اجسام ایک دوسرے پر چڑھائے جائیں تو اوپر والے جسم کی حرکت سے ضروری نہیں کہ نیچے والے اجسام بھی متحرک ہوں ۱۲

ہے، یا "النفس الکل" کی وہ زندگی اور حیات ہے، اور النفس الکل کی حیثیت اس کے مقابلہ میں گویا جلوہ گاہ کی ہے، اسی طرح گویا سمجھنا چاہیے کہ "النفس الکل" اس تجلی کی مختلف قوتوں میں سے ایک قوت اور اس کے مختلف تاثیری آلات میں گویا ایک آلہ ہے۔

نیز لاہوت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے، اور کسی سمت یا جہت کو اس کے لئے ثابت نہیں کیا جا سکتا، اور نہ کسی مکان کو اس کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے، اسی طرح یہ بات کہ وہ نہ متصل ہے، اور نہ منفصل یعنی کسی چیز سے اس کو نہ اتصال ہی کا علاقہ ہے اور نہ انفصال اور جدا ہونے کا تعلق ہے، یہ ساری باتیں لاہوت کو اسی تجلی کی راہ سے ثابت ہوتی ہیں۔ لاہوت کی یہ تجلی ایک ایسا مرتبہ ہے، جس کی طرف اس قسم کے صفات مثلاً علم و ارادہ وغیرہ کا انتساب تجدد کے رنگ میں نہیں ہو سکتا یعنی نوبہ نو بہ تدریج ان صفات سے متصف ہونے کی اس میں گنجائش نہیں ہے اور یہی تجلی ہے، جس کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ سارے عالم کے ساتھ لاہوت کی عنایت کا دوامی تعلق ہے، اسی کی راہ سے وہ سارے جہان پر اثر انداز ہے، تجلی کے اس مرتبہ کے فعل کی نوعیت کلی ہوتی ہے، نیز تاثیری جہت بھی اس فعل کی کلیت ہی کا رنگ رکھتی ہے، تعین اور تشخص جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے، وہ ان چیزوں کا نتیجہ ہے، جو اس کے فعل کی تاثیری اثرات کو قبول کرتے ہیں۔

"الخارج" (یعنے وجود منبسط) پر سب سے پہلا اثر اسی تجلی کا پڑتا ہے، اور کائنات میں ہر اثر انداز ہونے والی شئے کا آخری سلسلہ اسی تجلی پر پہونچ کر ختم ہوتا ہے، نیز جو فعل تجلی کے اس مرتبہ کی طرف منسوب ہوتا تو ہے، وہ ایجابی فعل لیکن مشابہ ہوتا ہے، وہ اختیاری افعال سے، اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہیے کہ لاہوت کی تجلی کا یہ مرتبہ "عالم میں داخل نہیں ہے، بلکہ شخصی طور پر اسی کا وجود عالم کے وجود سے ممتاز ہے اور سارے عالم پر وہی قاہر اور غالب ہے، لیکن اس کا یہ غلبہ و تسلط ایک قسم کا مقدس غلبہ و تسلط ہے، کبھی اس تجلی کے اثرات فلکی نفوس کی راہ سے نمایاں ہوتے ہیں، اور کبھی عنصری طبائع کے دریچوں سے جھانکتے ہیں، کبھی ان کا ظہور نوعی صورتوں سے ہوتا ہے، اور کبھی ارادہ کرنے والے نفوس سے وہ ہویدا ہوتے ہیں مثلاً انس و جن، ملائکہ کے نفوس سے) بہر حال یہ اختلاف مظاہر کے لحاظ سے ہے، ورنہ خود اس تجلی کی نسبت سے اگر اس کے ان مختلف اثرات کو دیکھا جائے تو نظر آئے گا اس کے حساب سے سب ایک ہیں، ان میں نہ تعدد ہے، اور نہ تکثیر بلکہ تعدد و تکثیر کی یہ ساری کیفیتیں ان ہی مظاہر اور ان چیزوں کی راہ سے پیدا ہوتی ہیں، جو ان اثرات کو قبول کرتی ہیں۔

ہم تجلی کے اس مرتبہ کی طرف جس فعل اور تاثیر کو منسوب کرتے ہیں، اس کا مطلب اس سے زیادہ نہیں ہے، کہ اپنے مرتبہ ذات میں مبدء فیاض ہونے کی جو شان اس میں پائی جاتی ہے، اسی شان کو اس کی طرف ہم منسوب کر رہے ہیں۔

گویا ایسا سمجھو! کہ آفتاب کی شعاع کی جو حالت ہوتی ہے، وہی حال اس تجلی کا ہے، یعنی بذات خود آفتاب کی یہ شعاع ایک خالص چمک دمک اشراق و درخشانی ہے، جو آفتاب میں پائی جاتی ہے، جب تک آفتاب ہے، اس شعاع کا بھی اس کے ساتھ ہونا ضرور ہے، آفتاب کے وجود کا دوام، اس کا دوام ہے، ہر وہ چیز جو اس شعاع کے سامنے آجائے اس کو روشن کرنے کا مطلب ظاہر ہے کہ اس کے سوا اور کیا ہے، کہ شعاع بذات خود ایک درخشاں و تاباں وجود ہے۔

پھر اس کے ساتھ اس کو سوچو کہ شعاع شمسی کی یہ کیفیت یعنی روشنی بخشی کی جو خاصیت اس میں پائی جاتی ہے، جو درحقیقت اس کی تابانی و درخشانی ہی کی دوسری تعبیر ہے، اسکی یہ کیفیت خود آفتاب کے لحاظ سے ایک بسیط واحد کیفیت ہے، اس کا وجود آفتاب کے وجود کے ساتھ وابستہ ہے، جب تک وہ ہے، اس وقت تک شعاع بھی اس کے ساتھ ہے، اس نقطہ نظر سے اس میں (یعنے شعاع) میں نہ کسی تغیر کی گنجائش ہے، اور نہ تبدیلی کی اس حیثیت سے ہم شعاع کی درخشانی و تابانی کی اس صفت کو قوی اور ضعیف ہونے کے مدارج میں تقسیم نہیں کر سکتے لیکن یہی شعاع جن جن چیزوں پر پڑتی ہے، ان کے لحاظ سے دیکھو تو لامحدود و بے شمار مراتب و مدارج اس میں پیدا ہو جائیں گے اور اسکی مختلف قسمیں نکل آئیں گی، مثلاً آئینہ کو جب وہ روشن کرتا ہے، تو اس وقت اس کی روشنی کی جو نوعیت ہوتی ہے، یقیناً اس روشنی سے مختلف ہو گی جو پانی پر پڑنے سے اس شعاع سے حاصل ہوتی ہے، اسی طرح ریت پر جب یہی شعاع چمکتی ہے، تو جو حال اس وقت اس کا ہوتا ہے، وہ اس حال سے قطعاً مختلف ہے، جب بجائے ریت کے پتھر کو وہ روشن کر رہی ہو، زمین پر شعاع کے پڑنے سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے، وہ اس کیفیت سے مختلف ہو گی، جب کوئلے کو بھی شعاع روشنی بخش رہی ہو، الغرض یوں ہی سوچتے جاؤ، بے شمار مثالیں اس کی ملتی چلی جائیں گی۔

میرا خیال ہے، کہ نظر و استدلال کی راہوں سے خدا کی جو معرفت حاصل کرتے ہیں، ان کی انتہائی رسائی زیادہ سے زیادہ اسی حد تک ہو سکتی ہے، کہ ایسی تجلی کی راہ سے حق تعالیٰ کو وہ پہچانیں، یعنے زیادہ سے زیادہ وہ یہی جان سکتے ہیں کہ سارا تاثیری کاروبار جو عالم میں نظر آتا ہے، وہ حق تعالیٰ ہی کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے، اور یہ کہ بقا و دوام بھی اسی کے لئے ہے، اس پر کوئی چیز اثر انداز نہیں ہو سکتی

اور نہ کسی قسم کی تبدیلی و تغیر کی اس میں گنجائش ہے" (اور یہ سارے خصوصیات اسی تجلی کے ہیں)
افضل المحققین (شاہ ولی اللہؒ) کے کلام میں "تجلی اعظم" کا لفظ جو ملتا ہے، میرے نزدیک اس سے مراد تجلی کا یہی مرتبہ ہے' نیز حدیث میں جو یہ آیا ہے'

ان الرب تبارك وتعالیٰ قبل خلق السموٰت والارض كان فی عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء'

آسمان و زمین کی پیدائش سے پہلے حق تعالیٰ ایک ایسے عماء (بادل) میں تھے جس کے اوپر بھی ہوا تھی، اور نیچے بھی ہوا تھی'

تو اس کو بھی اسی "تجلی" کی طرف میں اشارہ خیال کرتا ہوں' یعنے اجسام باہم ایک دوسرے جب تک الگ الگ نہیں ہوئے تھے' اور مختلف مرکزوں کو عالم کی قوتوں نے اپنا مرکز نہیں بنایا تھا اور عرش پر حق تعالیٰ کا استوا نہیں ہوا تھا' اس وقت صرف یہی "تجلی" تھی۔
خلق و آفرینش کا کمال اور نوعی صورتوں نیز ان کے لوازم و آثار کے فیضان کا مبدء درحقیقت لاہوت کی اسی تجلی" کے ساتھ وابستہ ہے' ان ساری چیزوں کا مناط یہی تجلی ہے۔
یہ سوال کہ تجلی تو عنوان ہوئی ہے' تو لاہوت کی ذات میں اس تجلی کا معنون اور اس کا مصداق کیا ہے' اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے' کہ "شیون کا مرتبہ" یعنے باطن بالوجود کے اجمال کا جو مقام ہے وہی اس تجلی کا معنون ہے۔

عبقہ (۱۸)

انبیاء علیہم السلام اپنی شریعت میں جس تجلی کی طرف دعوت دیتے ہیں' اور شرعی الہیات کا جو موضوع ہے' اس طبقہ میں اسی تجلی پر بحث ہوگی۔

ان ہی کمالی تجلیات مجردہ کے سلسلے میں ایک تجلی وہ بھی ہے' جو "شخص اکبر" کے قلب پر قائم ہے گذر چکا کہ اس تجلی کو چونکہ "قوت عازمہ" "قبول کرتی ہے' اس لئے مطالب اس کا یہی ہوا کہ اس تجلی کا سب سے پہلے بالذات تعلق جسم محیط سے قائم ہوتا ہے' اور اس کے بعد ساری کائنات سے اس کا ربط اسی تجلی کے توسط سے پیدا ہوتا ہے' گویا سمجھنا چاہئے کہ تجلی اعظم" کے تنزل سے یہ تجلی پیدا ہوتی ہے' اندر عالم میں جو تاثیری کاروبار پھیلا ہوا ہے اس نے "جسم محیط" میں جو تمرکز اختیار کیا' اسی کی گویا تعبیر اس تجلی سے کرتے ہیں۔
گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ ایک ایسی چڑیا (جو مادی تعلقات سے آزاد تھی) اس نے اپنا گھونسلا

اس جسم محیط میں اس لئے بنالیا کہ تمام قوتوں میں جو غالب ترین قوت ہے اور عالم کی علت فاعلہ ہونے کی حیثیت اس کو حاصل ہے، یعنی "قوت عازمہ" اس کا اسی جسم محیط سے خصوصی تعلق تھا، اور یہ صورت حال اس وقت پیش آئی جب اجسام باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو چکے تھے اور مختلف قوتوں نے مختلف مرکزوں میں اپنی جگہ بنالی تھی۔

باقی اس قسم کا وہم جو بعض لوگوں میں پیدا ہوتا ہے، کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے، کہ حق تعالیٰ کے تجلیات (نہ ہونے کے بعد پیدا ہوئے ہیں، یعنے لازم آتا ہے کہ وہ حادث ہو جائیں، سو اس کا جواب یہ ہے، کہ تجلیات کے متعلق سرے سے یہ خیال ہی غلط ہے، کہ ان کا حادث ہونا ناممکن ہے، کیونکہ اسی تجلی کو بیان کرتے ہوئے، جس کا تعلق "شخص اکبر" کے قلب سے ہے، (قرآن مجید) میں آسمان و زمین کی پیدائش کے بعد فرمایا گیا ہے، کہ

ثم استوی علی العرش یدبر الامر — پھر اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوئے، اور کام کا بندوبست فرمانے لگے،

(جس سے معلوم ہوا کہ تجلی کے حادث اور نو پیدا ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے) آدمی کے قلب پر جو حال طاری ہوتا ہے، ظاہر ہے، کہ وہی دوسرے حالات پر حاوی ہو جاتا ہے، اور سارے اخلاق و ملکات اسی کے تابع ہو جاتے ہیں، مثلاً کسی کے قلب میں حد سے گذری ہوئی عشق کی کیفیت جب پیدا ہوتی ہے تو اس شخص کے سارے جذبات محبت کے ہوں یا عداوت کے، مہربانی کے ہوں یا نامہربانی کے رضامندی کے ہوں یا نارضامندی کے خوشی ہو یا ناخوشی، سب ہی میں عشق کی یہ کیفیت پیوست ہو جاتی ہے، محبوب کے سوا پھر کسی اور کو وہ دوست نہیں رکھتا، محبوب سے جس کا تعلق ہوتا ہے، اسی سے وہ بھی تعلق قائم کرتا ہے، اور اس سے جو بے تعلق ہیں، ان سے یہ عاشق بھی بے تعلق ہو جاتا ہے، جس سے محبوب خوش ہے، اسی سے وہ بھی خوش رہتا ہے، جس سے وہ ناراض ہے، اس سے یہ عاشق مسکین بھی ناراض ہو جاتا ہے، بہر حال انسانی قلب کی اسی حالت پر تم "شخص اکبر" کے قلب کی اس تجلی کو قیاس کر سکتے ہو، اور سمجھ سکتے ہو کہ "شخص اکبر" کے قلب میں تو یہ نو پیدا ہونے والے ارادوں، پر اس کی محبت، عداوت پر، رد و قبول پر کسی کی طرف متوجہ ہونے یا نہ متوجہ ہونے پر الغرض "شخص اکبر" کے قلب میں اس قسم کی جتنی باتیں پائی جاتی ہیں، سب پر یہی "تجلی" کس طرح غالب اور حاوی ہے، پس یہی باتیں جو اس "تجلی" سے تعلق رکھتی ہیں، ان کا "لاہوت" سے بھی تعلق اسی تجلی کی راہ سے قائم ہو جاتا ہے، شرائع اور دیانات میں حق تعالیٰ کو اسی تجلی کی راہ سے پہچاننا مقصود ہے، انبیاء علیہم السلام نے

اسی کی طرف دنیا کو دعوت دی ہے (یعنے کن باتوں سے حق تعالیٰ خوش ہوتے ہیں اور کن سے ناراض ہوتے ہیں، وغیرہ باتیں بتائی جاتی ہیں) پیغمبروں نے بھی اور ہر قرن میں ان کے ماننے والوں اور ان کی پیروی کرنے والوں نے بھی دنیا کو حق تعالیٰ کی اسی معرفت کی طرف متوجہ کیا ہے، شرعی الٰہیات کا موضوع حق کی یہی تجلی ہے۔

بعضوں نے جو یہ کہہ دیا ہے، کہ شرعی احکام و قوانین کا حق تعالیٰ کی طرف انتساب مجازی طور پر کیا گیا ہے، اور بہ ظاہر جو بات ان سے سمجھ میں آتی ہے، حقیقت وہ نہیں ہے، تم کو چاہئے کہ اس قسم کی باتوں کی طرف کان بھی نہ لگاؤ" واقعہ تو یہ ہے کہ خود تراشیدہ ابداعی خیالات اور بدعی وساوس سے الگ ہو کر جو بھی ان شرعی تصریحات پر غور کرے گا، جو تواتر کی راہ سے دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں، وہ اس پر اپنے آپ کو مجبور پائے گا، کہ ان شرعی نصوص اور تصریحات کا وہی مطلب سمجھے جو بہ ظاہر ان سے سمجھ میں آتا ہے، اس مطلب سے کلام کو ہٹا کر اس کی دور از کار تاویلوں کی قطعاً جرأت نہیں کر سکتا۔

توبہ کے باب میں جو یہ مشہور حدیث ہے، یعنے جس کے شروع میں یہ الفاظ آئے ہیں،

للّٰہ افرح بتوبۃ عبدہ الخ   اپنے بندے کی توبہ سے حق تعالیٰ کتنا خوش ہوتے ہیں،

حدیث کے الفاظ پر غور کرنا چاہئے اس میں توبہ کا حاصل یعنے صرف توبہ کا قبول کر لینا اور مواخذہ سے درگذر کرنا، اگر یہی مقصود تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا اکثر و بیشتر حصہ جو اس حدیث کے اجزاء ہیں، وہ یقیناً لغو اور مہمل ہو کر رہ جاتے ہیں، سارے عرب میں جو سب سے زیادہ فصیح کلام کا مالک تھا، کیا اس قسم کی لغوگوئی کا اس کی طرف انتساب خود لغوگوئی نہیں ہے۔

فصحاء اور ارباب بلاغت اپنے کلام میں جن دقیقہ سنجیوں سے کام لیتے ہیں، جن لوگوں میں ان کی نزاکتوں کے احساس کا صحیح سلیقہ پایا جاتا ہے، اگر اس حدیث کے الفاظ پر وہ غور کریں گے تو یقیناً اپنے آپ کو وہ اس فیصلہ پر مجبور پائیں گے کہ خوشی اور مسرت کی جو انتہائی شکل ہو سکتی ہے،

---

[1] بخاری، مسلم اور صحاح کی دوسری کتابوں کی یہ مشہور حدیث ہے، فرمایا گیا ہے کہ اپنے مومن بندے کی توبہ سے حق تعالیٰ یہ واقعہ ہے کہ اسی قدر فرحاں اور شاداں ہوتے ہیں، جتنا خوش وخرم وہ آدمی ہو سکتا ہے، جو کسی چٹیل بیابان میں جا رہا تھا، سواری اس کی اس کے ساتھ تھی اسی پر خورد و نوش کا سامان تھا، تھک کر کسی جگہ لیٹنے کے لئے اترا، سر رکھ کر سو گیا، آنکھ اس کی جب کھلی تو کیا دیکھتا ہے کہ اس کی سواری کا جانور غائب ہو گیا، اِدھر اُدھر اسے تلاش کرتا ہے، لیکن نہیں ملتا، آخر بھوک پیاس کی شدت جب حد سے گذر گئی تو یہ سوچ کر کہ اسی جگہ جا کر پڑا رہتا ہوں، جہاں سویا تھا، یوں ہی مر جاؤں گا، ہاتھ پر سر رکھ کر مرنے کے لئے سو جاتا ہے، کہ اچانک پھر آنکھ اس کی جو کھلتی ہے، تو سواری کے جانور کو اپنے سامنے پاتا ہے، کہ خورد و نوش کا سارا سامان لئے کھڑا ہے، فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنا خوش یہ شخص اس وقت ہو سکتا ہے، خدا اپنے مومن بندے کی توبہ سے اس سے زیادہ خوش ہوتے ہیں ۱۲ منہ

اسی کا انتساب حق تعالیٰ کی طرف اسی حدیث میں کیا گیا ہے۔

مذاہب و شرائع میں اس "تجلی" کی طرف جتنی توجہ کی گئی ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے تو شاید یہ کہا جا سکتا ہے کہ "اللہ" کے لفظ کا اطلاق "لاہوت" پر فقط اسی تجلی کی بنیاد پر کیا گیا ہے یعنی اس تجلی کے رد سے "لاہوت" کا جو مرتبہ ہے، اللہ کے لفظ سے اسی مرتبہ کی تعبیر کی گئی ہے۔

افضل المحققین (شاہ ولی اللہ) کے کلام میں "تجلی اعظم" کے لفظ کا اطلاق اس تجلی پر بھی کبھی کبھی کیا گیا ہے، گویا "تجلی اعظم" کے دو معنوں میں سے ایک معنی یہ بھی ہے، اسی تجلی کی تعبیر انھوں نے "تدلّی کل" سے بھی کی ہے، نیز "تجلی" کا مطلق لفظ جب استعمال کیا جاتا ہے، تو اس وقت زیادہ تر اس سے یہی "تجلی" مراد ہوتی ہے، باقی اس تجلی کا معنون مصداق سو یہ ہو سکتا ہے، کہ مرتبہ شیون کی تفصیل اس کی مصداق ٹھہرائی جائے، یعنے باطن الوجود کو اسی کا معنون قرار دیا جا سکتا ہے۔

تنبیہ: "قوت عازمہ" پر جو چیز قائم ہوتی ہے، اگرچہ اس کا حقیقی محل تو عزم کی یہی قوت ہے، لیکن اس قوت کو چونکہ اس عضو سے جس کا نام قلب ہے، خصوصی تعلق ہے، اس لیے اگر ایسا ہو کہ قوت عازمہ پر قائم ہونے والی اسی چیز کے آثار کا ظہور تمام دوسرے اعضاء کے مقابلہ میں خاص طور پر قلب ہی پر زیادہ نمایاں ہو، تو یہ چنداں بعید از عقل بات نہ ہوگی، آخر تم خود اپنے اوپر غور کرو، کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ کسی غم یا خوف وغیرہ کے مواقع میں قلب پر جب اضطراب طاری ہوتا ہے، یا غصہ کے وقت جس قسم کی خفقانی حالت دل میں پیدا ہو جاتی ہے، گویا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کٹ کر سینے سے باہر گر پڑے گا اور اپنی جگہ چھوڑ بیٹھے گا، (اس شخص اصغر کے قلب کی جب یہ حالت ہے) تو شخص اکبر کا قلب یعنی جسم محیط کو بھی اس تجلی کے ساتھ جو قوت عازمہ پر قائم ہے، اگر کسی قسم کا خصوصی تعلق ہو اور اس کے خاص خاص آثار کا ظہور اس سے ہو تو خود ہی سوچنا چاہئے کہ اس کے سوا اور ہو ہی کیا سکتا ہے۔

اس اصول کو سمجھ لینے کے بعد میں نہیں خیال کرتا کہ (شریعت) میں جو اس کا تذکرہ کیا گیا ہے یعنی

الرحمٰن علی العرش استوی "الرحمٰن" عرش پر مستوی ہوا"

اس کے سمجھنے میں تمہیں کیا دشواری پیش آئے گی، اس کا جو مطلب ہے، یقیناً اس کا سمجھنا اب تمہارے لئے چاہیے کہ آسان ہو جائے، اور بغیر کسی تشویش کے "قلب" اس مطلب کے ساتھ مطمئن ہو جائے، تمہیں سمجھنا چاہئے کہ ایک عرش تو حقیقی ہے، اور رحمٰن کا واقعی "مستوٰی" یا استواء کا اصلی مقام وہی ہے، اور یہ شخص اکبر کی "قوت عازمہ" ہے، اور دوسرا عرش ظاہری ہے، یعنی ساری کائنات کو جو جسم محیط ہے، یہی ظاہری عرش ہے۔

جیسے (شخص اصغر یعنی جسد انسانی میں) تمام حالات و کوائف جو بدن انسانی پر طاری ہوتے ہیں، ان کا حقیقی مقام "قوت عاقلہ" ہے، اور ظاہری مرکز ان حالات و کوائف کا جسد کا وہ حصہ ہے، جسے قلب اور دل کہتے ہیں۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی اب کتنی آسان ہو جاتی ہے، جس کا ذکر روایتوں میں آیا ہے، کہ عرش اللہ تعالیٰ کی وجہ سے چرچراتا ہے، اسی طرح چرچراتا ہے، جیسے سوار کی وجہ سے کجاوہ چرچراتا ہے، گویا (شخص اصغر کے عرش)، یعنی آدمی کے دل پر جیسے اضطراب اور بیچینی کی حالت قوی موثرات کے پیش آنے کی وجہ سے، طاری ہوتی ہے، اسی پر شخص اکبر کے اس حال کو قیاس کر سکتے ہو)

عبقہ (۱۹)

شفاعت و دعاء کے متعلق ایک نکتہ

عرش پر جو تجلی قائم ہے، جب شخص اکبر کے قلب میں یہی تجلی ڈوبی اور سماگئی اور شخص اکبر کے ہر ہر حصہ میں پھیل گئی، اسی طرح پھیل گئی، جیسے درخت کی جڑ میں پانی پیوست ہو کر شاخوں، اور پتوں، پھولوں اور پھلوں تک پھیل جاتا ہے، پھر شخص اکبر کے اسی قلب کو اس تجلی نے اپنا لباس، اور اپنے تاثیری کاروبار کا اسے آلہ بنا لیا، اور یوں ہر نو پیدا تجدد پذیر شے، جو کائنات میں پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اس کی یہ تجلی قریب ترین فاعلی علت بن گئی۔

بہر حال تمام تجدد پذیر حقائق جو نو بہ نو تازہ بہ تازہ عالم میں پیدا ہوتے رہتے ہیں یعنی سارے متجددات حق تعالیٰ کی طرف اسی تجدد پذیر ارادے کی راہ سے منسوب ہیں جو حق تعالیٰ کے لئے اسی تجلی کی رو سے ثابت ہیں، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اسباب و علل کا یہ سارا سلسلہ جو عالم میں نظر آتا ہے، ان کے اسباب ہونے کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ سب کا دست سوال اسی تجلی کے آگے دراز ہے، گویا اس تجلی کے سامنے سفارش اور شفاعت کے سوا یہ سارے اسباب اور کچھ نہیں کر سکتے، ٹھیک (بدن انسانی یعنی شخص اصغر) میں "قلب" کے اعتبار سے آدمی کی ساری قوتوں کا جو حال ہے، وہی حال عالم کے سارے اسباب و علل کا اس تجلی کے لحاظ سے ہے، جیسے (اس شخص اصغر) بدن میں نئی بات اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی مثلاً

کوئی ہاتھ ہلانا چاہے یا چلنا چاہے کھانا پینا چاہے، تو ان تمام حالات میں ضروری ہے، کہ قلب کی قوت عازمہ اور ارادی قوت پہلے اس کے کرنے پر آمادہ ہو، اسی طرح عالم میں بھی کوئی حادثہ مثلاً ہواؤں کا چلنا، دریاؤں کی طغیانی، ذرات کی حرکت الغرض ہر چھوٹی بڑی بات اس کی محتاج ہوتی ہے، کہ اس تجلی کی طرف سے آمادگی ظاہر کی جائے اور اس تجلی کے ارادوں میں سے کوئی نیا ارادہ اس فعل کے انجام دینے کے لئے پیدا ہو، قرآنی آیت،

یسالہ من فی السماوٰت والارض کل یوم ھو فی شان	بھیک مانگتے رہتے ہیں، اسی سے وہ ساری چیزیں جو آسمانوں میں ہیں، اور زمین میں ہیں، ہر دن وہ نئی شان میں ہے

(میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اور اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

یمین اللہ ملاء سحاء لا یغیضھا انفاق اللیل والنھار وفی یدہ الاخری المیزان یرفع ویخفض	اللہ کا دہنا ہاتھ بہتا ہوا بھرا ہوا ہے، شب و روز کے خرچ کی وجہ سے اس کا پانی ختم نہیں ہوتا اس کے دوسرے ہاتھ میں ترازو ہے، وہی اونچا کرتا ہے، وہی نیچا کرتا ہے

(ایک نکتہ کی بات یہاں یہ بھی ہے) تم کو اپنے وجدان کی طرف توجہ کرنی چاہئے میں سمجھتا ہوں کہ تم یہ محسوس کروگے، کہ "قلب" کے سامنے بدن کے دوسرے قوٰی جو دست سوال دراز کرتے ہیں، اور اس سے مانگتے ہیں، یہ بات بھی قوٰی میں اس راہ سے پیدا ہوتی ہے کہ پہلے خود قلب ہی میں ایک مخفی میلان اس کام کے متعلق پیدا ہوتا ہے، اور اسی مخفی میلان کے بعد بدن کی ان ساری قوتوں کی وجہ قلب کی طرف منعطف ہو جاتی ہے، اور قلب کو اسی میلان کے بعد اس فعل پر آمادہ کرنے کے لئے بدن کے قوٰی کوشش کرتے ہیں۔

جس سے معلوم ہوا کہ کائناتی نظام میں بھی اسباب و علل کی طرف سفارش و شفاعت کا جو کام منسوب ہے، اور ان کی طرف سے دست سوال جو دراز کئے جاتے ہیں، یہ بھی اسی تجلی کے التفات کی دست نگر اور رہین منت ہے، یعنی اس کام کی طرف اس تجلی کی جو مخفی عنایت شامل حال ہوتی ہے، اسی پر بنیاد قائم ہے، بلکہ سچی بات یہی ہے کہ شفاعت اور سفارش کے لئے سفارش کرنے والوں کو یا سوال پر سوال کرنے والوں کو بھی آمادہ یہی تجلی کرتی ہے، (یہی مطلب ہے، اس قرآنی آیت کا)

من ذا الذی یشفع عندہ الا باذنہ	کون ہے جو سفارش کرے اس کے آگے لیکن اسی کی اجازت سے،

یا دوسری جگہ جو یہ فرمایا گیا ہے۔

وکم من ملک فی السماوٰت لا تغنی شفاعتہم شیئًا الا من بعد ان یاذن اللہ لمن یشاء ویرضیٰ	اور کتنے فرشتے آسمانوں میں ہیں، انہیں کام دیتی ہے ان کی سفارش مگر بعد اس بات کے اجازت دے ان کو اللہ جس کے لئے چاہے، اور جس کے لئے وہ پسند فرمائے

خلاصہ یہ ہے، کہ اپنے بندوں کو شفیع اور سفارشی بھی وہی خود بناتے ہیں، وہی ان سفارش کرنے والوں کو شفاعت کا الہام فرماتے ہیں، اور سوال کرنے اور دعا مانگنے کا الہام بھی ان ہی کی طرف سے ہوتا ہے، پھر خود ہی اس سفارش اور دعاء کو وہی قبول بھی فرماتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ ہر کام کا قریب ترین فاعل، اور ہر کام کی صلاحیت پیدا کرنے کے جو بعید اسباب ہیں (یعنے معدات بعیدہ) سب وہی وہ ہیں، شاعر نے خوب کہا ہے۔

فالکل عبارۃ وانت المعنی	پس سب کچھ صرف عبارت ہی عبارت ہے، اور معنے تو
یا من ھو لکل قلب مقناطیس	ہے، اے وہ جو ہر دل کے لئے مقناطیس ہے،

عبقہ (۲۰)

عرش پر جو تجلی قائم ہے، اس کے انبساط اور پھیلاؤ کا اس عبقہ میں تذکرہ کیا جائے گا،

تجلیات مجردہ کمالیہ (جن سے کائنات کے کسی نوعی یا جنسی حصہ کی تربیت مقصود ہوتی ہے، علاوہ مذکورہ اقسام کے) ان کی اور بھی بے شمار قسمیں ہیں، یعنے فلکی نفوس پر جو تجلیاں قائم ہیں، یا ملاء اعلیٰ، اور بنی آدم کے ان خاص افراد کے قلوب سے جن تجلیوں کا تعلق ہے، جو مدبرات الامر میں شریک ہو گئے ہیں، (یعنے عالم کے نظم و بندوبست میں فرشتوں کی طرح بنی آدم کے بعض افراد کا بھی اس کام کے لئے جو انتخاب ہو جاتا ہے) ان کے قلوب پر جو تجلیاں قائم ہو جاتی ہیں، تجلیات کی یہ ساری قسمیں در حقیقت اس تجلی کی تجلی ہوتی ہیں جو عرش پر قائم ہے۔

یہاں یہ بھی جاننا چاہئے کہ اپنی کثرت تعداد کے باوجود ان تجلیوں کا سارا سلسلہ وحدت کا ایک خاص رنگ اختیار کئے ہوئے ہے، اور ان کی یہ وحدت اتنی پختہ اور کامل ہے، کہ اپنی اسی وحدت کی وجہ سے ایک واحد منبسط تجلی کے قالب میں یہ ڈھل گئی ہیں۔

ریہ وحدت ان میں اس راہ سے پیدا ہو گئی ہے کہ عرش پر جو تجلی قائم ہے ان کے آگے ان تجلیوں کا وجود مضمحل اور ماند پڑ گیا ہے گویا کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عرش والی تجلی کے انبساط اور پھیلاو نے ان تجلیوں کی شکل اختیار کرلی ہے یا اسی عرشی تجلی کا انتشار اور وسعت ان تجلیوں کی صورت میں نظر آتا ہے بہر حال ان تجلیوں کا عرش والی تجلی سے کچھ اس قسم کا تعلق ہے اور ان پر یہ عرشی تجلی کچھ اس طرح چھائی ہوئی ہے کہ باہم ان تجلیوں میں ایک کا دوسرے سے امتیاز دشوار ہو جاتا ہے، گویا مل ملا کر یہ ساری تجلیاں ایک نورانی دائرہ بن جاتی ہیں اور عرش والی تجلی کی حیثیت اس مرکزی نقطہ کی ہو جاتی ہے، جو اس نورانی دائرے کے بیچ میں قائم ہے، یا یوں سمجھو کہ خدا نے اس مرکزی نقطہ کو جس حد تک پھیلانا چاہا پھیل گیا، اور اسی کے پھیلاؤ سے یہ نورانی دائرہ بن گیا ہے،

(عرشی تجلی اور ان دوسری تجلیوں کے باہمی تعلق، کی مثال اس چراغ کی نظر آتی ہے، جو کسی روشن دان یا دریچہ کے بیچ میں ایسے وقت میں رکھ دیا گیا ہو، کہ ہوا اس وقت غبار آلود ہو، اور ننھے ننھے بخارات ہوا میں پھیلے ہوئے ہوں، ظاہر ہے، کہ ایسی حالت میں چراغ کے چاروں طرف یہ ننھے ننھے بخارات پھوہار کی شکل میں جمع ہو جائیں گے، اور ہر قطرے میں اس کی گنجائش اور صلاحیت کے مطابق چراغ کی صورت منعکس ہو گی، اور یوں سارا تا بدان دور سے دیکھنے والوں کو ایسا معلوم ہو گا کہ مسلم وہ چراغ ہی چراغ بن گیا ہے، اور چراغ کی یہ مختلف تجلیاں جو ان ننھی ننھی فضا میں پھیلی ہوئی بوندیوں اور پھوہاروں پر عکس انداز ہو رہی ہیں، بجائے متعدد ہونے کے ایک ہی چراغ کی شکل میں نظر آ رہی ہیں۔

(اسی کی ایک تمثیل اصل واقعہ بھی ہو سکتا ہے) یعنی الٰہی یا کونی حقائق جب مذاہب کے مختلف پیشواؤں میں سے کسی پیشوا اور امام یا فنون کے اساتذہ میں سے کسی استاد کے سینے پر تجلی ریز ہوتے ہیں، اور اس کے بعد ان کی شعاعیں اس امام یا استاد کے سینے سے نکل نکل کر ان کے ماننے والوں اور پیروی کرنے والوں کے سینوں پر عکس اندازی کرتی ہیں، اسی طرح ان کے سینوں سے نکل کر ان کے بعد والے طبقات کے قلوب کو وہ متاثر کرتی ہیں، اور یہ سلسلہ یوں ہی ایک طبقہ سے منتقل ہو ہو کر دوسرے سلسلہ تک پہونچتا رہتا ہے، پھر اس کا نتیجہ کیا ہوتا ہے، یہی کہ ان میں کچھ لوگ تو ایسے نظر آتے ہیں، جو مجمل باتوں کی تفصیل میں مشغول ہیں، کوئی منتشر اور پراگندہ مسائل کی تنظیم میں منہمک ہو جاتا ہے، کوئی اصول کو سامنے رکھ کر فروعی مسائل کا استنباط کرتا ہے، بعضوں پر یہ مذاق غالب آجاتا ہے، کہ اپنے امام کے نقطہ نظر کی بنیادوں کو مستحکم کرتا ہے، کوئی ان کے ابتدائی اسباب و علل کی تلاش و جستجو کو اپنا فرض بنا لیتا ہے، کچھ ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں، کہ ان کے

امام کے مسلک پر جو شکوک و شبہات و اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں، ان کے ازالہ کی کوششوں میں مصروف ہو جاتا ہے، اور اعتراض کرنے والوں کو جواب دے دے کر خاموش کرتا رہتا ہے (اگرچہ کاروبار کا یہ سارا سلسلہ ایک طویل و دراز منتشر سلسلہ ہوتا ہے، لیکن بالآخر یہ ساری باتیں جن کی حیثیت گویا مختلف تجلیوں کی ہے، وحدت اور یکتائی کے رنگ میں رنگین ہو جاتی ہیں اور بحیثیت مجموعی کاروبار کا یہ سارا سلسلہ ایک ایسے واحد مذہب کا قالب اختیار کر لیتا ہے جس کی پابندی کی جاتی ہے، اور یہی واحد مذہب ایک خاص امام کی طرف منسوب ہو جاتا ہے (اسی طرح بجائے مذاہب کے) اگر ان مختلف کوششوں کا تعلق علوم و فنون میں سے کسی خاص علم اور فن سے قائم ہوتا ہے، تو ان میں بھی وحدت کا یہی رنگ پیدا ہو جاتا ہے، اور ایک خاص مدون فن کے نام سے وہ موسوم ہونے لگتا ہے، ایسا مدون و مرتب فن جس کا موضوع بھی ایک اور غائت و مقصد بھی ایک ہی ہوتا ہے

خطیرۃ القدس کی اصطلاح کا مطلب

بہرحال اصطلاح یہ ہے کہ عرش پر جو تجلی قائم و مسلط ہے، اس نقطۂ نظر سے کہ ساری علوی قوتوں میں وہی تجلی پھیلی ہوئی ہے، اور اسی کا عمل و دخل ان ساری قوتوں پر قائم ہے اس کو خطیرۃ القدس کے نام سے موسوم کرتے ہیں، عرش پر قائم ہونے والی تجلی کا خطیرۃ القدس سے کیا تعلق ہے؟ جس تمثیل کو میں پیش کروں گا کاش! اس کی روشنی میں اس تعلق کی تھوڑی بہت واقعی کیفیت کا اندازہ لوگوں کو ہو جائے۔

فرض کرو کہ کسی بے چارے پر عشق کا حملہ ہو گیا، ایسا عشق جو حد سے متجاوز ہو، اور یہی عشق مفرط عاشق کی زندگی کے ہر گوشہ اور ہر پہلو پر مسلط ہو جائے، اس کی جوہر ذات میں اس کی آگ پھیل جائے، اور اس کے سارے قویٰ اسی آگ سے مشتعل ہو کر بھڑک اٹھیں، الغرض اس عشق کا اثر ہر قوت تک اس قوت کی مناسب حال کیفیت کے ساتھ پھیل جائے مثلاً اس کی قوت مفکرہ محبوب کی صورت کے سوا کسی دوسری چیز کو نہ سوچے، گویا عاشق کے سامنے محبوب کا تصور ہر وقت کھڑا رہے، اسی طرح عاشق کی قوت واہمہ اپنے اس محبوب کے ناز و غمزہ وادا اور اس کی نزاکتوں کے سوا، اور کسی طرف دھیان نہ دے گویا محبوب اپنے سارے ناز و کرشمہ کے ساتھ اس کی قوت واہمہ کی مدد سے ہمیشہ حاضر ہی رہتا ہو، اسی طرح قوت متخیلہ کا کام صرف یہ رہ جائے کہ اس محبوب کی شکل و صورت، رنگ روپ، قد و قامت کے سوا اور کسی چیز سے کوئی لگاؤ ہی نہ رکھے، الغرض ادراک کی ان باطنی احساسات کے ساتھ ساتھ ظاہری حواس بھی

عاشق کے اسی محبوب کے اندر ڈوب جائیں مثلاً بینائی کے سامنے محبوب کا صرف رنگ وشکل ہو، شنوائی کے سامنے صرف اس کی آواز اور شامہ (سونگھنے کی قوت) کے سامنے صرف محبوب کی خوشبو، ذائقہ کے سامنے صرف محبوب کے لعاب دہن کا ذائقہ، اور لامہ (چھونے کی قوت) کے سامنے محبوب کے بدن کی نرمی وگداز، گدگداپن، نزاکت، کے سوا اور کچھ نہ رہ جائے (اور یہی کیفیت) عاشق کی عملی قوتوں پر بھی طاری ہو جائے، یعنے قوت محرکہ اس کے پاؤں میں اسی وقت حرکت پیدا کرے جب کوچہ محبوب کی طرف جانا چاہے، ہاتھ میں بھی حرکت اسی وقت پیدا ہو جب محبوب کے زلف وگیسو کی طرف وہ بڑھے، خلاصہ یہ ہے کہ اس کی پیٹھ جھکے تو صرف محبوب ہی کے آگے جھکے، ماتھا ٹکے تو صرف محبوب ہی کے آگے ٹکے۔

ظاہر ہے کہ ایسا حال کسی پر اگر طاری ہو جائے تو اس کا مطلب بس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ قلب پر عاشق کے جس عشق کا تسلط ہو گیا ہے، وہ اس بے چارے کے سارے قوی اور اعضا میں پھیل گیا ہے۔

پس (عشق کی اسی کیفیت) پر چاہیے کہ تم اس تجلی کو قیاس کرو، جو عرش پر قائم ومسلط ہے اور فلکی وملکی نفوس، ارواح ومثال سب میں وہی جاری وساری ہو گئی ہے، گویا یوں سمجھو کہ عشق والی مثال میں عاشق کا باطن جیسے صرف محبوب ہی محبوب بن کر رہ جاتا ہے، اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ شخص اکبر کے باطن میں حق سبحانہ وتعالیٰ کے سوا اور کچھ نہیں ہے، ساری علوی وسفلی قوتیں اسی طرح ارواح اور مثال سب کے سب خدا ہی کے نور سے مغلوب ہیں، سب پر یہی نور چھایا ہوا، اور سب میں وہی سمایا ہوا ہے، (یہی کیفیت جب کائنات پر طاری ہو گئی)، تو شخص اکبر کے کمالات کا نصاب اور ارتقاء کی آخری حد کو پہونچ گیا، اور عرش والی تجلی کا جو درخت تھا، وہ برگ وبار پھلوں اور پھولوں سے لد گیا، آخر خود سوچنا چاہیے کہ اگر یہ نہ ہوتا تو آخر ہوتا کیا؟ اس درخت کے متعلق کیا پوچھتے ہو، جس کا تخم تو "تجلی اعظم" ہو اور "النفس الکل" کی زرخیز سیر حاصل زمین میں وہ بویا گیا ہو،

وکذالك تنشاء لینة هو عرقها حسن نبات الارض من کرم البذر

یوں ہی ایک درخت بڑھتا ہے، جو تخم کا ایک ریشہ ہوتا ہے، اور زمین کی روئیدگیوں کی خوبی تخم کی خوبی کی تابع ہوتی ہے،

پس سمجھنا چاہیے کہ عرش والی تجلی گویا ایک چراغ ہے[1] جو خطیرۃ القدس کی اس چمنی میں ہے

---

[1] مصنف کی یہ عبارت قرآن کی مشہور آیت نور کا اقتباس ہے، یعنے اللہ نور السماوات (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

جیسے (دیکھنے والے نے) شخص اکبر کے اطلاق پر رکھ دیا ہے، خطیرۃ القدس کی تجلیاں عرش والی تجلی کے سامنے چونکہ ماند پڑ گئی ہیں ان کے اسی اضمحلال کا یہ نتیجہ ہے کہ خطیرۃ القدس والی ساری تجلیوں نے عرش والی تجلی میں گم ہو کر ایک واحد بسیط نور کی شکل اختیار کر لی ہے، گویا وہ ایک کوکب دری (جگمگاتا ہوا تارا) ہیں، اور چراغ (یعنی عرش والی تجلی) سلگایا ہے، تجلیات کے اس درخت سے جو گوناگوں برکات سے بھرا ہوا ہے، اور جس کی فیاضیاں دوامی ہیں یعنی "تجلی اعظم" سے عرش والی تجلی مستفید ہوتی رہتی ہے، اس تجلی اعظم کی حیثیت نہ تو کسی ایسی مجرد شئے کی ہے جو مادہ اور مادیات سے قطعی طور پر پاک اور جدا ہو، اتنا پاک اور جدا کہ وجود خارجی کا انتساب بھی اس کی طرف نہ ہو سکتا ہو تجلی اعظم کی نہ تو یہ حالت ہے، اور نہ وہ کوئی ایسی چیز ہے، جو محض مادی حقائق میں لت پت اور اس کے ساتھ بالکلیہ وابستہ لپٹی ہوئی ہو، یعنی اس کے متعلق یہ کہنا کہ فلاں جگہ پر پائی جاتی ہے، اور فلاں جگہ نہیں پائی جاتی ہے، یہ بھی درست نہ ہوگا۔

بہر حال آدمی کے نفس ناطقہ (روح) کا جو تعلق قلب سے ہے، اور اسی حیثیت سے فطرۃً جو تعلق تجلی اعظم کا شخص اکبر کے قلب سے قائم ہے، خود یہی تعلق ایسا تعلق ہے، کہ دیکھنے والے کی نگاہ کے سامنے قریب ہے کہ وہ راستہ آجائے جو "لاہوت" کی طرف جاتا ہے، خواہ ابھی شخص اکبر کے قلب کو تجلی کی آگ نے چھوا ابھی نہ ہو، پھر جب اس کو تجلی نے چھو لیا، اور "شخص اکبر" کے قلب کے جوہر ذات میں وہ پیوست ہو گئی اور سما گئی تو سمجھنا چاہیے، کہ "نور علی نور" یعنی "روشنی پر روشنی" ہے، کا منظر قائم ہو گیا، اے پروردگار اپنے نور کی طرف میری راہ نمائی فرما، تو ہی دکھاتا ہے جسے چاہتا ہے اپنا سیدھا راستہ۔

عبقہ (۲۱)

خطیرہ القدس ایک واحد تجلی کی شکل اختیار کر کے وجہ اللہ کے جمال کی تفصیل بن گئی ہے، درحقیقت یہی پھیلی ہوئی منبسط تجلی ہر عاشق کی معشوق، اور ہر محب کی محبوب بنی ہوئی ہے، ہر سالک کا

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) والارض مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کانہا کوکب دری یوقد من شجرۃ مبارکۃ زیتونۃ لاشرقیۃ ولا غربیۃ یکاد زیتہا یضی ولو لم تمسسہ نار نور علی نور، اللہ ہی آسمانوں اور زمین کا نور ہے، حالت اس کے نور کی ایسی ہے کہ کسی طاق میں چراغ ہے، چراغ فانوس (یا چمنی) میں ہو، اور یہ فانوس ایسا معلوم ہو رہا ہو کہ جگمگاتا تارا ہے، سلگایا جاتا ہے وہ چراغ ایک درخت سے جو برکتوں سے بھرا ہے، زیتون کا نہ شرقی ہے وہ نہ غربی، تیل اس کا قریب ہے کہ بھبک اٹھے۔ حالانکہ آگ نے اس کو نہ چھوا ہو، نور پر نور ہے)

مقصود ہی ہے، خواہ اس کے نام سے وہ واقف ہو یا نہ ہو، یاد رکھنا چاہیئے کہ "غیب" کی طرف جو اشارہ بھی کیا جائے، خواہ اس اشارہ کا تعلق محبت و عشق سے ہو، یعنی حبی اشارہ ہو، یا اس کا تعلق تعظیم و احترام سے ہو، یعنی اشارہ ہو، یا مقصود اس اشارہ سے کسی چیز کا طلب کرنا اور مانگنا ہو، یعنی طلبی اشارہ ہو، بہر حال یہ اشارہ غیب کی طرف اسی تجلی کی طرف ہوتا ہے، اور تماشے کی بات یہ ہے کہ خود یہ تجلی بھی انتہائی محبت کے ساتھ باوجود محبوب ہونے کے خود بھی محب اور چاہنے والی ہے وہ خود بھی منتظر رہتی ہے کہ اسکی طرف التفات کرنے والوں میں سے کوئی التفات کرے تاکہ اس التفات اور توجہ کو تھولے پر وہ اسیطرح چھا جائے جیسے زمین پر بستے والا بادل چھا جاتا ہے (اسی کا نتیجہ ہے جو حدیثوں میں بیان کیا گیا ہے) کہ حق تعالیٰ سے ایک بالشت کے برابر اگر کوئی قریب ہوتا ہے تو حق تعالیٰ اس سے ایک ہاتھ کے برابر قریب ہو جاتے ہیں، اور جو ایک ہاتھ کے برابر اس سے نزدیک ہوتا ہے، تو خدا دونوں ہاتھوں سے اس کو قرب عطا فرماتا ہے، چلنے والا اگر معمولی چال چل کر اس کے پاس آتا ہے، تو خدا اس کی طرف دُلکی چال چل کر آگے بڑھتا ہے، وہ رات کو اپنا ہاتھ پھیلاتا ہے تاکہ دن کو گناہ کرنے والے اس کے آگے توبہ کریں، اور دن کو اپنا ہاتھ پھیلاتا ہے تاکہ رات کو گناہ کرنے والے اس کے سامنے اپنے توبہ کو پیش کریں[1]۔

راز اس کا یہ ہے، کہ شخص اکبر کا باطن جب اپنے نور سے بھبھک اٹھا، اور وہ از سر تا قدم اپنے اس نور سے وہ لبریز ہو گیا، تو اس کی حالت گویا اس شخص کے مانند ہو گئی، جو بالکلیہ محبت سے سرشار اور نشاط و سرور سے معمور ہو، جب کسی کا یہ حال ہوتا ہے، تو جس چیز سے وہ معمور ہے اس کو ظاہر کرنے کے لئے معمولی معمولی بہانے اور حیلے کافی ہو جاتے ہیں۔

آخر خود سوچنا چاہیئے کہ ساری کائنات میں اس کے جذب کی کیفیت جب جاری و ساری ہے اور سارے جہاں کو اس کی محبت کی آگ نے پکڑ لیا ہے، تو ایسی صورت میں اس کے سوا اور ہوتا ہی کیا (قرآنی آیت جس میں بیان کیا گیا ہے، کہ آسمان و زمین کو خطاب کر کے حق تعالیٰ کا ارشاد ہوا کہ

ایتیا طوعًا اوکرھا قالتا اتینا طائعین — خوشی سے یا زبردستی جس طرح ہو، تم دونوں آؤ، دونوں نے کہا کہ ہم خوشی سے فرماں بردار ہوتے ہوئے آگئے)۔

---

[1] بخاری کی حدیث قدسی کا ترجمہ ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے اذا تقرب العبد الی شبرًا تقربت الیہ ذراعًا واذا تقرب الی ذراعًا تقربت الیہ باعًا واذا اتانی یمشی اتیتہ ھرولۃ ۱۲ [2] صحیح مسلم کی روایت ہے، ان اللہ یبسط یدہ باللیل لیتوب مسی النہار ویبسط یدہ بالنہار لیتوب مسی اللیل حتی تطلع الشمس من مغربہا ۱۲

توجب آسمان اور زمین کے کانوں میں اس لذت بخش خطاب کی آواز گونجی ہے، اس وقت سے دونوں محو رقص ہیں، آج تک ان کو سکون میسر نہیں ہوا ہے، اور ان پر ہمیشہ یہی کیفیت چھائی رہے گی گویا ایک طرح کی غشی ان پر طاری ہے، اسی وجہ سے اس وقت تک اسی حال میں مگن ہیں، کسی قسم کی کوئی جنبش ان میں پیدا نہیں ہوئی، قرآنی آیت

الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات	کیا تم نے نہیں دیکھا کہ سجدے میں گری ہوئی ہیں اس کے آگے وہ
والارض والشمس والقمر والنجوم والجبال	ساری چیزیں جو آسمانوں اور زمین میں ہیں اور سجدہ کئے ہوئے ہیں اسکو آفتاب
والشجر والدواب۔	ماہتاب ستارے پہاڑ درخت اور وہ سب جو زمین پر چلتے ہیں۔

اسی طرح تری الناس سکاری وھم بسکاری (تم دیکھتے ہو، کہ لوگ متوالے ہیں، حالانکہ متوالے نہیں ہیں، بلکہ درحقیقت حق تعالیٰ کی طرف کشش کی شراب نے ان کو متوالا بنا دیا ہے"۔ (کہنے والے نے اسی حال کو یوں ادا کیا ہے")

بمن انت یا حادی الرفاق مزمزم	اے حدی خواں کسے یاد کرکے تونے زمزمہ سنجی شروع
اری القوم سکری والغیاھب تذھب	کی ہے، میں دیکھ رہا ہوں کہ لوگ متوالے ہیں اور تاریکی چھٹ
بدو بدت بل لاح وجہ حبیبنا	رہی ہے، چودھویں رات کے چاند نکل پڑے (نہیں بلکہ
وصہباء دارت بل حدیثک مطرب	میرے محبوب کی پیشانی چمک اٹھی اور شراب کا دور چلا (بلکہ تیری گفتگو
بادواحنا راح الحدیث وکلنا	نشاط آفریں ہے، ہماری جانوں میں محبوب کی گفتگو کی شراب
نشاوی کان الراح فی الرکب یشرب	بھری ہوئی ہے، اور ہم سب کے سب نشے میں ہیں، ایسا معلوم
باوصافہ الحسنی تطیب قلوبنا	ہو رہا ہے کہ قافلہ میں شراب پی جاتی ہے، اس محبوب کی
وتھتز شوقا والرکائب تطرب	رعنائیوں اور زیبائیوں سے ہمارے دل مسرور ہیں اور وہ مچل
	رہے ہیں (سواری) کی اونٹنیاں بھی مست و مسرور ہو رہی ہیں

اسی کی طرف قرآنی آیت الا بذکر اللہ تطمئن القلوب (ہاں! اللہ ہی کی یاد سے دل مطمئن ہوتے ہیں) میں اشارہ کیا گیا ہے، باقی سخت دلوں کے متعلق مت کہو ان کے قلوب درحقیقت قلوب ہی نہیں ہیں،

ان ھم الا کالانعام بل ھم اضل	وہ تو چوپائے ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ گمراہ،

یا ان کا حال وہی ہے جو قرآن میں فرمایا گیا ہے،

وھی کالحجارۃ او اشد قسوۃ — وہ تو مانند پتھر کے ہیں یا اس سے بھی سخت ہیں۔

کہنے والے نے سچ کہا ہے،

قلب احب سواک کا نال المنی — جس دل نے تیرے سوا اگر کسی کو چاہا وہ اپنی آرزوں کو نہ پائے

وجنی علیہ ید الصد ود بما جنی — اور (محبوب کے اعراض) کا ہاتھ اس پر جتنا چاہے زیادتی کرے

عبقہ (۲۲)

اس عبقہ میں جزئی تجلیات کے کچھ حالات بیان کئے جائیں گے۔

نوع انسانی کے امام[1] کی جو مثالی صورت ہے اس پر بھی کمالی تجلیات میں سے ایک تجلی قائم ہوتی ہے، اس مثالی صورت میں خطیرۃ القدس کے انعکاس پذیر ہونے کی نوعیت ایسی ہی ہے جیسے کسی منور و روشن جسم کی صورت اپنی چمک دمک جگمگاہٹ نورانیت کی صفت کے ساتھ کسی صاف و شفاف صیقل یافتہ آئینہ میں عکس ریز ہو۔

چونکہ نوع انسان کے امام کی مثالی صورت کی حیثیت اس تجلی کے لحاظ سے اس آئینہ کے مانند ہے جس نے اس تجلی کو قبول کیا ہو، اسی کا نتیجہ ہے، کہ خود یہ تجلی بھی انسانی صورت کے رنگ پر ہوتی ہے، آخر تم خود غور کرو، (کہ مروجہ مذاہب مثلاً حنفیت شافعیت وغیرہا ہیں) سے کسی مذہب کے معلومات کو اگر کوئی کسی خاص شیخ سے حاصل کرے، یا علوم و فنون کے سلسلہ میں کسی خاص فن کو کسی استاد سے سیکھے تو ظاہر ہے، کہ اس مذہب یا اس فن سے اس کی واقفیت اس خاص طرز کی کیا تابع نہ ہوگی جو اس کے شیخ اور استاذ کا ہوگا، یہی وجہ ہے، کہ ماہرین کسی عالم کی باتیں سن کر بآسانی اس کا پتہ چلا لیتے ہیں کہ اس عالم نے فلاں شیخ یا فلاں استاذ سے استفادہ کیا ہے،

گویا یوں سمجھو کہ کسی چراغ کے ارد گرد مختلف رنگ کے شیشے اگر کھڑے کر دیئے جائیں اور مختلف اشخاص اس چراغ کو ان ہی مختلف رنگ والے شیشوں کی آڑ سے دیکھیں تو کھلی ہوئی بات ہے، کہ دیکھنے والوں کو یہ چراغ شیشے کے رنگ سے رنگین نظر آئے گا مثلاً لال رنگ کے شیشے سے جو چراغ کو دیکھے گا اس کو نہ صرف چراغ بلکہ اس کی ہر ہر کرن لال ہی لال نظر آئے گی، بلکہ دوسرے شیشے بھی جو نظر

[1] ہر نوع کے افراد کا جو مثالی نمونہ ہوتا ہے، اسی کو اس نوع کا امام سمجھا جاتا ہے۔

آئیں گے وہ بھی اس کو سرخ ہی رنگ کے معلوم ہوں گے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ اپنی حقیقت کے شیشے سے جو حظیرۃ القدس کا مطالعہ کرے گا ناگزیر ہے

کہ وہ (حدیث)

ان اللہ خلق آدم علی صورتہ — قطعاً خدا نے پیدا کیا ہے آدم کو اپنی صورت پر،

کا اعلان کرے، اور دعویٰ کرے کہ خدا ہر اس چیز کو پسند فرماتا ہے جسے انسان کی فطرت چاہتی ہے یا انسانی فطرت سے جن چیزوں کو مناسبت ہے، یا اس کے لئے جو باتیں نفع بخش ہیں حق تعالیٰ بھی ان ہی چیزوں کو محبوب رکھتے ہیں، اور فطرت انسانی کے لئے جو باتیں ناپسندیدہ اور مکروہ ہیں ان کو خدا بھی ناپسند فرماتا ہے، (یہی وجہ ہے جو حدیثوں میں آیا ہے کہ) اعلیٰ اخلاقی کردار کو حق تعالےٰ پسند کرتے ہیں، اور گرے ہوئے پست اخلاق کو ناپسند کرتے ہیں، یا یہ کہ چھینک کو خدا پسند کرتا ہے اور جمائی لینے کو ناپسند کرتا ہے، یا جلد بازی اور عجلت خدا کے نزدیک ناپسندیدہ امور ہیں، اسی طرح تانی (دیر کرنا) و تاخیر (یعنے معاملات کے طے کرنے میں جلد بازی سے کام نہ لینا بلکہ فکر و تامل کے بعد فیصلہ کرنا) اس کو خدا پسند کرتا ہے، یا یہ جو حدیثوں میں آتا ہے کہ مخنث (ہیجڑے) لوگ فطری امور کو ادل بدل دیتے ہیں، یعنے باوجود مرد ہونے کے اپنے اوپر زنانہ کیفیات و حالات طاری کرتے ہیں، یا ایسی عورتیں جو بناوٹی طور پر مردوں کے چال ڈھال وضع و قطع کو اختیار کرتی ہیں (جنھیں عربی میں مترجلات) کہتے ہیں ان سب پر خدا کی لعنت ہوتی ہے، اسی طرح واسمات (گودنے لگانے والی عورتیں) واصلات (دوسرے سے مانگ کر اپنے بال میں مصنوعی اضافہ کرنے والی عورتیں) ان سب پر بھی لعنت جو کی گئی ہے، اور ایسی باتیں جو انسان کے لئے مضرت رساں ہوں مثلاً سانپ، بچھو، چیل کوے، چوہے وغیرہ کے متعلق جو یہ آیا ہے، کہ خدا بھی ان پر لعنت فرماتا ہے، یہ اور اسی قسم کی دوسری باتوں کا تعلق درحقیقت اسی تجلی سے ہے، اور حق سبحانہ و تعالیٰ ہی کے لئے یہ چیزیں اسی تجلی کی راہ سے ثابت ہوئی ہیں اس کی مثال ایسی ہے، کہ آتشی شیشے کے نیچے سیاہ کپڑے کو رکھ کر آفتاب کے سامنے جب رکھا جاتا ہے، تو وہ جل اٹھتا ہے، اور سفید کپڑے نہیں جلتے، تو سفید نہیں بلکہ سیاہ رنگ کے کپڑے کے جلانے کی صفت گو آفتاب ہی کی طرف منسوب ہوگی اور وہی اس صفت کا موصوف ہوگا۔ مگر (مطلقاً نہیں) بلکہ آتشی شیشے میں آفتاب کی جو تجلی ہے، اس تجلی کی راہ سے سیاہ کپڑوں کے جلانے کی اس صفت کو اس کی طرف منسوب کیا جائے گا، بس (اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ حق تعالیٰ کے لئے مذکورہ بالا امور اسی تجلی کی راہ سے منسوب ہیں، جو نوع انسانی کے امام کی مثالی صورت پر قائم ہے)

عبقہ (۲۳)

آتشی شیشے میں آفتاب کی تجلی جن آثار کے پیدائش کی وجہ بن جاتی ہے' ان آثار و نتائج کی مختلف شکلیں ہیں' مثلاً ان میں بعض آثار تو ایسے ہیں' جن کا صدور آفتاب سے مذکورہ بالا تجلی کی حالت میں بایں طور ہوتا ہے' کہ تجلی کا وجود ان آثار کے صدور کے لئے ضروری نہیں ہوتا' بلکہ درحقیقت وہ آفتاب کے عام فیوض والے آثار ہوتے ہیں' یعنے' ان آثار کا ظہور اس پر موقوف نہیں ہوتا کہ آفتاب کی روشنی کو کس چیز نے قبول کیا ہے' ؟ آتشی شیشے نے ؟ یا پتھر نے ؟ یا درخت یا پہاڑ نے ؟ چونکہ ان آثار کا صدور آفتاب سے ہر حال میں ہوتا ہے' اس لئے اس خاص تجلی کی حالت میں بھی ان آثار کا ظہور ہوتا ہے' گویا یوں سمجھنا چاہیے کہ اس خاص تجلی کی حالت میں بھی ان آثار کا ظہور ایک اتفاقی بات ہے' یعنے اگر وہ تجلی نہ بھی ہوتی جب بھی یہ آثار ظاہر ہوتے' میرا مطلب یہ ہے' کہ روشنی بخشنا چیزوں کا منور کرنا' یہ آفتاب کے ایسے آثار ہیں' کہ جس وقت آتشی شیشے کی راہ سے سیاہ کپڑے تک آفتاب کی کرنیں پہونچتی ہیں اور اس کپڑے کو جلانے لگتی ہیں' تو اس وقت بھی روشنی اور نور اس سیاہ کپڑے تک پہونچتا ہے' اور آتشی شیشے کی راہ ہی سے پہونچتا ہے' لیکن ظاہر ہے' کہ یہ شیشہ اگر درمیان میں نہ بھی ہوتا جب بھی اس کپڑے تک روشنی پہونچتی' پس معلوم ہوا کہ سیاہ کپڑے تک روشنی کے پہونچنے میں آتشی شیشہ کا وجود صرف ایک اتفاقی واسطہ کی حیثیت رکھتا ہے' اس روشنی کے پہونچنے میں اس کی حیثیت شرط کی نہیں ہے' یعنے اگر درمیان میں وہ نہ ہوتا' تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ روشنی کپڑے تک نہ پہونچتی اسی طرح کپڑے کے سیاہ ہونے کی خصوصیت کو بھی روشنی کے پہونچنے میں دخل نہیں ہے' بلکہ یہ بھی ایک اتفاقی صورت ہے' کہ اس کا رنگ اس وقت سیاہ تھا' یہی وجہ ہے' کہ کپڑا خواہ سیاہ ہو یا سفید' یا کپڑا نہ ہو کوئی اور چیز ہو' مثلاً لکڑی ہی ہو' آفتاب سے منور ہونے میں سب برابر ہیں' اس باب میں کسی کو کسی قسم کی کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے' (اس تجلی کی حالت میں آثار کی ایک کیفیت تو یہ تھی) دوسری قسم اس تجلی کے وقت ان ہی آثار کی وہ ہے' جن کا آفتاب سے صدور خاص اس تجلی پر موقوف اور اس کے ساتھ مشروط ہے' یعنے ان آثار کے قبول کرنے والے کی ذاتی خصوصیت کو دخل ہوتا ہے' مثلاً کپڑے کے جلانے کا جو اثر اس وقت آفتاب سے صادر ہو رہا ہے' ظاہر ہے' کہ آتشی شیشے کا آفتاب اور کپڑے کے درمیان حائل ہونا اس اثر کے صدور کے لئے ناگزیر ہے' نیز اس

اثر کے قبول کرنے میں سیاہ کپڑے کے سیاہ رنگ کو دخل ہے، سفید کپڑا اگر بجائے اس کے آتشی شیشے کے نیچے رکھا جاتا تو جلانے کا یہ اثر آفتاب سے صادر نہ ہوتا۔

(اس مثالی بیان کو سامنے رکھتے ہوئے) اس تجلی کے فیوض و آثار پر غور کرو، جو عرش پر قائم ہے، اور افراد انسانی پر اس تجلی کی راہ سے فیوض و برکات کی جو بارش ہو رہی ہے، اس کو سوچو، دعویٰ یہ ہے کہ آفتاب والی مثال میں آثار کی جیسے متعدد شکلیں پیدا ہوتی ہیں) اسی طرح عرشی تجلی کے ان آثار و فیوض کی بھی مختلف صورتیں ہیں، یعنے بعضوں کی نوعیت تو وہی فیوض عامہ کی ہے اور اس عرشی تجلی کی وساطت کی حیثیت ایک اتفاقی واسطے سے زیادہ نہیں، ان فیوض کے لحاظ سے سارے انسانی افراد برابر ہوتے ہیں، کسی کو کسی پر اس باب میں برتری یا ترجیح حاصل نہیں ہے، تربیت و پرورش کا وہ نظام جس میں انسان کے ساتھ نباتات، حیوانات وغیرہ سب شریک ہیں، یا فرماں برداروں اور نافرمانوں کی خصوصیت جس تربیت و پرورش میں نہیں ہوتی یہ سب ان فیوض کی مثالیں ہیں، اور دوسری قسم ان فیوض و برکات کی وہ ہے، جن میں اس عرشی تجلی کا توسط شرط ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، یعنے ان فیوض و برکات کا نزول اس خاص تجلی پر موقوف ہے، فیوض و برکات کی یہ وہ قسم ہے، جن کے قبول کرنے میں سارے انسانی افراد برابر نہیں ہوتے بلکہ بعضوں تک یہ پہونچتے ہیں اور بعض ان سے محروم رہتے ہیں۔

مثلاً اعمال انسانی کے نتائج و ثمرات جو خطیرۃ القدس سے قرب عطا کرنے والے طاعات و عبادات کی روشنی سے پیدا ہوتے ہیں، ان کا شمار اسی قسم کے ذیل میں کیا جاتا ہے، بلکہ ظلمات اور تاریکیوں کا وہ سلسلہ جو خطیرۃ القدس سے دور کرنے والے معاصی اور گناہوں کی پیداوار ہیں، ان کو بھی اس مد میں شمار کرنا چاہیئے (یعنے جن کا وجود عرشی تجلی کے ساتھ مشروط ہے) اور جیسے طاعات و معاصی نیکی و بدی کے ان نتائج کی پیدائش اس عرشی تجلی کے ساتھ وابستہ ہے) اسی طرح ان نتائج و ثمرات کی حفاظت اور ان کی پرورش و پرداخت، یعنے ان کو اس طرح پالنا جیسے گھوڑی کے بچھڑے کو اس کا مالک پال کر جوان بناتا ہے، اس کاروبار کا تعلق بھی اسی تجلی کے ساتھ مشروط ہے حتی کہ اسی تربیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، (جیسا کہ حدیثوں میں بیان کیا گیا ہے، کہ ایک ایک لقمہ یا ایک ایک کھجور (جسے اللہ کی راہ میں دینے والوں نے دیا ہو) حق تعالیٰ اس کی تربیت کرتے ہیں) تا اینکہ ان میں ایک اُحُد پہاڑ کے برابر ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اعمال کے ان ہی نتائج داعمال کو بڑھانے کے بعد ان کے کرنے والوں کو ان

ہی نتائج و ثمرات کی لذتوں یا ان کی کلفتوں میں دنیاوی زندگی سے الگ ہونے کے بعد منہمک مستغرق کر دینا اس کا تعلق بھی اسی عرشی تجلی سے ہے۔

بہرحال اس قسم کے سارے آثار و نتائج اسی تجلی سے صادر ہوتے ہیں جس کا قیام عرش پر ہے البتہ ان میں بعض تو ایسے ہیں جن کا صدور اس تجلی کے ساتھ مشروط ہے، جو مثالی انسان پر قائم ہوتی ہے، اور بعضوں کا صدور اس تجلی پر موقوف نہیں ہے۔

اس تمہیدی گفتگو کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ مختلف تجلیوں کے اعتبار سے حق تعالیٰ کی طرف مختلف احکام منسوب ہوتے ہیں، مثلاً ایسی بہت سی باتیں ہیں جنہیں خدا کی عنائت عامہ تو چاہتی ہے، یعنے وہی عنائت عامہ جو عرش پر قائم ہونے والی تجلی سے پیدا ہوتی ہے، لیکن تجلی مثالی کی راہ سے پیدا ہونے والی خاص عنائت ان باتوں کو نہیں چاہتی ہے بلکہ ان کو ناپید کرنا چاہتی ہے اس کو ایک مثال سے سمجھو، مثلاً کسی بندے کے متعلق خدا چاہتا ہے کہ حرام روزی جس جگہ سے بھی اس کو ہاتھ آئے اسے کھائے کیونکہ وہی اس کی بقاء کا اور اس کے جسمانی نشو و نما کے کمال کا ذریعہ ہے، لیکن یہ ارادہ اس عام عنائت کے اعتبار سے ہے، جو نباتات کی طرف حق تعالیٰ کی مبذول ہے، آدمی اس عام عنائت کے تحت آدمی ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے داخل ہے کہ منجملہ دیگر نباتات کے اس کا جسم بھی ایک نباتی اور نشو و نما کی صفت رکھنے والا وجود ہے، بہرحال یہ اقتضاء تو عنائت عامہ کا ہے مگر حق تعالیٰ کی خاص عنائت جو اس خصوصی تجلی سے پیدا ہوتی ہے، اس کے لحاظ سے خدا چاہتا ہے کہ اس حرام روزی کو وہی بندہ نہ کھائے، کیونکہ اس کے کھانے سے ایسی ظلمت اور تاریکی پیدا ہوگی جس سے کھانے والے کو مجازات و مکافات والی زندگی میں سخت دکھ پہونچے گا، اس خاص عنائت کے تحت آدمی اس حیثیت سے داخل ہے، کہ وہ ایک مکلف آئینی ہستی ہے، قدرت اس کو بے نتیجہ بنا کر چھوڑ دینا نہیں چاہتی بلکہ اس کے اعمال و افعال میں یہ خاصیت رکھی گئی ہے کہ موجودہ عالم کو چھوڑ دینے کے بعد ان کے نتائج سے وہ لذت گیر بھی ہو سکتا ہے، اور دکھ بھی اٹھا سکتا ہے۔

گویا اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک حکیم ہے، جو بیمار بھی ہے، اور بھوکا بھی ہے، اس کے سامنے کھانا آتا ہے، ایسا کھانا جس کے کھانے سے ضرر کا اندیشہ ہے، ایسی حالت میں اس حکیم کا جی چاہے گا اور ارادہ کرے گا کہ اس کھانے کو کھایا جائے، اور یہ اس تجلی کا اقتضاء ہوگا، جو اس کے نباتی قوتوں پر عکس افگن ہے، یعنے جن کی شان ہی یہ ہوتی ہے، کہ معدے میں جو حرارت بھڑکی ہوئی ہے، اس حرارت تک کوئی چیز بھی ہو وہ پہونچا دی جائے۔

لیکن اس وقت حکیم کا بھی نفس اس کھانے کے کھانے سے انکار بھی کرتا ہے، اور یہ اس تجلی کا اقتضاء ہوتا ہے، جو قوت عاقلہ پر اس کے نفس کا پڑ رہا ہے، یعنے وہی قوت جس کی شان ہی یہ ہے کہ آئندہ پیش آنے والے نتائج و خطرات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اقدام کا مشورہ دے، یہ ایک ایسا مسئلہ ہے، جس پر کافی غور و فکر اور عمیق توجہ کی ضرورت ہے،

تنبیہ : (میں یہ کہنا چاہتا ہوں) کہ "مثالی انسان" جیسے ایک خاص قسم کی تجلی کو قبول کرتا ہے، بجنسہ یہی حال ہر ہر نوع کے امام کا ہے، یعنے ان میں ہر ایک مثالی تجلی کو قبول کرتا ہے، اس خاص نوع کی تربیت و پرداخت کا منشاء یہی تجلی ہوتی ہے، یہ قانون تو موجودہ عالم کا ہے (جس میں اس وقت ہم لوگ ہیں) لیکن آئندہ جو زندگی سامنے آنے والی ہے، تو اس عالم میں (ہر ہر نوع کے اماموں کی یہ تجلیاں) سب مٹ مٹا کر ختم ہو جائیں گی، بلکہ یوں کہنا چاہئے سب ایک دوسرے میں خلط ملط ہو کر رہ جائیں گی، اور صرف ایک ہی تجلی جو "مثالی انسان" پر قائم ہے، وہی باقی رہ جائے گی اور یہی مثالی انسان سارے تجلیات کا احاطہ کرے گا، اور یہ احاطہ اس کا اتنا کامل ہو گا، کہ عرش پر جس تجلی کا قیام ہے، اس کے فیض رسانی کا صرف یہی ایک واحد منفذ اور سوراخ باقی رہے گا، گویا اس کی حالت اس نل کی ہو جائے گی جو پانی سے لبریز حوض میں لگا ہوا ہو، اور اس نل کے سوا پانی نکلنے کی جتنی راہیں اس حوض سے ممکن ہو سکتی ہوں، وہ بند کر دیئے گئے ہوں، اور ایسی حالت پیدا ہو گئی ہو کہ اس سوراخ کے سوا پانی نکلنے کی کوئی راہ باقی نہ رہی ہو، قرآنی آیت،

سنفرغ لکم ایها الثقلان — قریب ہے ہم فارغ ہوں تم دونوں سے اے ثقلین (یعنے اے جن و انس)

میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، (یہ میرا خیال ہے) ورنہ صحیح علم تو خدا ہی کو ہے،

بہر حال شخص اکبر کا قلب جیسے رحمٰن کا مستویٰ اور عرش کبیر ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اسی طرح "مثالی انسان" کو سمجھو کہ اس کے مقابلہ میں وہ بھی ایک "عرش صغیر" ہے، محشر میں بلکہ عالم مجازاۃ کے ہر مقام اور ہر موقف میں حق تعالیٰ اسی "عرش صغیر" پر تجلی فرما ہوں گے، اور اسی تجلی کی راہ سے ایمان والے حق تعالیٰ کو دیکھیں گے، دار الجزاء یعنے عالم اخروی کا قیوم بھی یہی تجلی ہے، اور موجودہ عالم میں فیوض و برکات انوار و ہدایات کا جو سلسلہ جاری ہے، اس کا منشاء بھی یہی تجلی ہے۔

افضل المحققین نے میرے خیال میں اسی تجلی کی تعبیر "الہادی" کے لفظ سے کی ہے، گویا یہی وہ تجلی ہے، جسے ارباب سلوک اپنی اپنی ہمتوں کی نگاہوں کے سامنے رکھ لیتے ہیں، اور اسی پر ان کی

نظریں گڑی ہوئی ہیں، اسی لئے کہا جا سکتا ہے، کہ سلوک کی آلہیات کا موضوع شاید یہی تجلی ہے،

عبقہ (۲۴)

مشہودی تجلیات کا تذکرہ اس عبقہ میں کیا جائے گا،

(اب تک تو کمالی تجلیات کا ذکر تھا، لیکن اب کچھ ان شہودی تجلیات کا تذکرہ کیا جاتا ہے، جن سے کسی خاص شخص کی تربیت مقصود ہوتی ہے، جیسے حضرت موسیٰؑ کی آگ والی تجلی کا حال ہے) ان ہی شہودی مثالی تجلیوں میں ایک تجلی وہ بھی ہے جس کا ذکر حدیثوں) میں بایں الفاظ کیا گیا ہے، کہ نچلے آسمان پر ہر شب حق تعالیٰ نازل ہوتے ہیں، یعنے "انسان مثالی" پر جو تجلی قائم ہے اس کا ظہور نچلے آسمان کے خیال میں جو ہوتا ہے، یہ اسی کی تعبیر ہے، اور یہ ظہور نتیجہ ہوتا ہے، ان استعدادی کاروائیوں کا جنھیں سماوی اوضاع انجام دیتے ہیں، (یعنے آسمان کے حرکات اور آسمانی ستاروں کے مختلف محل طلوع وغروب وغیرہ سے اس کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، کہ نچلے آسمان کے خیال میں" انسان مثالی" کی تجلی کا ظہور ہو) مقصد اس ظہور کا یہ ہوتا ہے، کہ انسان کے خیالات میں صفائی پیدا کی جائے اور عالم قدس کے رہنے والوں کے رنگ سے اس کو رنگین کیا جائے (مذکورۂ بالا صلاحیتوں کے پیدا کرنے میں سب سے اچھا کام آفتاب اور سیارہ زہرہ کے اوضاع انجام دیتے ہیں اور ان دونوں سیاروں کے اوضاع میں سب سے بہترین وضع ان کی اس وقت ہوتی ہے، جب" اوتاد اربعہ" میں ان کا قیام ہوتا ہے۔

اوقات نماز کے مصالح

خلاصہ یہ ہے، کہ آفتاب جس وقت آسمان کے "وتد" میں ہوتا ہے۔ اس وقت آسمان کے دروازے کھولے جاتے ہیں، زوال کے وقت نماز جو مقرر کی گئی ہے، اس کی وجہ یہی ہے، اور اسی کے بعد مسلسل نماز کے اوقات یکے بعد دیگرے آنے لگتے ہیں پھر آفتاب جب مغربی افق میں پہونچ جاتا ہے، تو اس وقت وہ ساری چیزیں، جو آسمانوں اور زمین میں ہیں، حق تعالیٰ کی تسبیح وتحمید میں مصروف ہو جاتی ہیں، مغرب کی نماز اس وقت اسی مصلحت سے مقرر کی گئی ہے، اور آفتاب جب زمین کے "وتد" پر پہونچ جاتا ہے، تو اسی وقت اللہ تبارک وتعالیٰ نچلے آسمان پر نزول اجلال فرماتے ہیں، تہجد کی نماز کا یہی وقت، جو مقرر کیا گیا ہے اس کی مصلحت یہی ہے، اسی طرح جب مشرقی افق سے آفتاب قریب ہو جاتا ہے، تب فرشتے نازل ہوتے ہیں اور عبادتوں کو دوناددن کر دیتے ہیں، اور بندوں کے طاعات کا حق تعالیٰ کی طرف عروج بھی

اسی وقت میں ہوتا ہے، (قرآن میں جو فرمایا گیا ہے) کہ

اِنَّ قرآنَ الفجرِ کانَ مَشہوداً — صبح کی پڑھائی کے وقت فرشتے) حاضر کئے جاتے ہیں

اس میں اسی کی طرف اشارہ ہے (بہر حال اس تجلی) کے معدانی اسباب بے شمار ہیں، مثلاً ملائکہ کی تسبیح و تحلیل بنی آدم کے حسنات، ماہتاب کے ساتھ آفتاب کا اجتماع، میاؤ زہرہ کا آفتاب سے آگے بڑھ جانا یا پیچھے رہ جانا اسی طرح دوسرے ستاروں اور سیاروں کی نظریں ان سب کو اس میں دخل ہے، اور اسی قسم کے معداتی اسباب سے اس تجلی میں جو "انسان مثالی" پر قائم ہے، انشراح اور انبساط سرور و کیف پیدا ہوتا ہے، (اور ان ہی کی مسلسل پیدائش سے) آدمی اس مقام پر پہونچ جاتا ہے، جس کی حیثیت گویا اس امتیازی سرمایہ اور فضل کی ہے، جو علویات میں اور اس کون و فساد والے عالم میں مشترک[1] ہے، واللہ اعلم باسرارہ

عبقہ (۲۵)

ان ہی مشہودی مثالی تجلیوں کے ذیل میں تجلیات کا ایک غیر محدود سلسلہ بھی ہے جو یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے رہتے ہیں، انسان مثالی پر جو تجلی قائم ہے، درحقیقت مختلف لباسوں میں اسی کے ظہور کی یہ مختلف شکلیں ہیں، ان کے ظہور کے اسباب کیا ہیں؟ ان کا شمار آسان نہیں ہے، بلکہ سچی بات یہی ہے کہ ان مثالی مشہودی تجلیوں کا احاطہ موجودہ عالم ہی میں قریب قریب ناممکن ہے، اسی پر آئندہ زندگی والے عالم کو قیاس کرو، وہی آئندہ زندگی جس کے متعلق قرآن میں فرمایا گیا ہے،

اکبر درجات و اکبر تفضیلا — یعنے مدارج میں اور باہم ایک کو دوسرے پر جو برتری حاصل ہوتی ہے اس میں (آئندہ زندگی والا عالم) بہت بڑھا ہوا ہے،

ایسے عالم میں ان کا کون احاطہ کر سکتا ہے،

عبقہ (۲۶)

ان ہی شہودی تجلیات میں معنوی تجلیوں کا جو سلسلہ ہے، ان میں بعض تجلیاں ہیں جن سے قرب

---

[1] یعنے علویات کے بعض ایسے امتیازی صفات جن میں انسانوں کے برگزیدہ افراد بھی شریک ہو سکتے ہیں، ان صفات کو آدمی حاصل کر لیتا ہے، گویا فرشتہ نہیں تو فرشتہ کے مانند ہو جاتا ہے، ۱۲

فرائض والے حضرات سرفراز کیے جاتے ہیں، اس تجلی کی حقیقت یہ ہے، کہ صاحب قرب فرائض کی ملکوتی روح گویا شیشے کی چمنی اس تجلی کے لیے بن جاتی ہے جو انسان مثالی پر قائم ہے یا اسی انسان مثالی والی تجلی کے لئے وہ آئینہ ہوتی ہے اسی کا یہ اثر ہوتا ہے، کہ حظیرۃ القدس کا یہ تمام دکمال عکس اس قرب فرائض والے شخص کی روح اور نفس اور نسمہ اتر جاتا ہے، اس مسئلہ کی تفصیل اگے بھی آگے گی اسی کیفیت کی تعبیر "تائید روح القدس" کے الفاظ سے کرتے ہیں، دراصل وہی تجلی جو انسان مثالی پر قائم ہے، اسی کو "روح القدس" کہتے ہیں اور شخص کامل میں اس کی کامل صورت کا منعکس ہو جانا اسی کا نام "تائید" رکھ دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہی آدمی جب اس تجلی سے سرفراز ہوتا ہے، تو جس طرح شخص اکبر کے قلب میں عرش والی تجلی جاری وساری ہے، اسی طرح یہ انسان مثالی والی تجلی اس شخص کے نفس اور قلب میں پیوست ہو کر جاری وساری ہو جاتی ہے، اور پورے طور پر اس کے قبضے میں وہ آجاتا ہے، تو اب اس قسم کا آدمی حق تعالیٰ کے جوارح (آلہائے کار) ہیں سے ایک جارحہ اور آلہ کار بن جاتا ہے، پھر خدا ہی اس کی زبان پر بولتا ہے، (جیسا کہ حدیث میں آیا ہے)

اذا قال اللہ علی لسان نبیہ سمع اللہ لمن حمدہ	جب کہا اللہ نے اپنے بندے کی زبان پر سن لیا اللہ نے اس شخص کی جس نے اس کی ستائش کی،

اور اسی مقام کی طرف اشارہ اس حدیث میں کیا گیا ہے، جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے

ویقضی اللہ علی لسان نبیہ مایشآء	اور اللہ فیصلہ کرتا ہے اپنے پیغمبروں کی زبان پر جو کچھ چاہتا ہے،

یا قرآنی آیات مثلاً،

ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللہ ید اللہ فوق ایدیھم	قطعاً جو تجھ سے (اے پیغمبر) بیعت کرتے ہیں وہ اللہ سے بیعت کرتے ہیں اللہ ہی کا ہاتھ ہے ان ہاتھوں پر،

یا

مارمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمی	اور نہ پھینکا تو نے جب پھینکا تو نے مگر اللہ نے پھینکا

یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد

الحق ینطق علی لسان عمر	خدا عمر کی زبان پر بولتا ہے،

یا حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کا ارشاد مبارک،

من اذانی فقد اذی اللہ — جس نے مجھے دکھ پہونچایا اس نے خدا کو دکھ پہونچایا۔

(یہ ساری باتیں اسی مقام سے تعلق رکھتی ہیں) پس یاد رکھنا چاہیئے کہ قرب فرائض والے آدمی کے دکھ سے خدا کو بھی واقعی اذیت ہوتی ہے، لیکن یہ اذیت اسی تجلی کی راہ سے ہوتی ہے جو صاحب قرب فرائض کی روح پر قائم ہے۔

عبقہ (۲۷)

(تجلیات شہودیہ) کی ایک قسم تجلیات صوریہ شہودیہ بھی ہیں، اسی سلسلہ کی وہ تجلی ہے، جس کا خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معائنہ فرمایا جو مشہور روایت ہے، سلف صالح سے اس باب میں بکثرت روائتیں نقل کی گئی ہیں۔

میں نے امام احمد بن حنبل کے متعلق سنا ہے، کہ خواب میں حق تعالیٰ کو انھوں نے تقریباً سو دفعہ دیکھا اور حق تعالیٰ سے چند باتیں بھی دریافت کیں، ان تجلیوں کے متعلق مختصر الفاظ میں جو کچھ کہا جا سکتا ہے، وہ یہی ہے، کہ انسان مثالی پر جو تجلی قائم ہے، اسی کا ظہور محسوسات کے مختلف صورتوں کی قالب میں ہوتا ہے، پھر یہ صورتیں جس کی قالب میں اس تجلی کا ظہور ہوتا ہے، کبھی تو اس تجلی کی درخشانی اور تابانی اشراق وظہور کو حسی امور مثلاً روشنی یا آفتاب یا ماہتاب یا ستاروں کی شکلوں میں نمایاں کرتی ہیں، اور کبھی اسی تجلی کی عظمت وجلال کو ان صورتوں کی شکل میں ظاہر کرتی ہیں جن کی عظمت وجلال سے دیکھنے والے کا دل معمور ہوتا ہے، مثلاً بادشاہ وغیرہ کی شکل میں، اور کبھی اس تجلی میں محبوبیت اور کشش کی جو کیفیت پائی جاتی ہے، اس کو ان محسوس چیزوں کے قالب میں ڈھال کر دکھاتی ہیں، جو دیکھنے والے کی نظر میں محبوب ہوں اور کشش رکھتی ہوں، مثلاً کسی خوبصورت عورت، یا جمیل وشکیل نوجوان کی شکل میں اسکو دیکھتا ہے[1]، اسی طرح تجلی کی یہ شان کہ خلوص دل سے اس کی اطاعت کی جائے اور اس کے احکام کے آگے سر جھکا دیا جائے، اسی کیفیت کو کسی ایسی محسوس شکل میں نمایاں کرتی ہے، جس کی اطاعت کو دیکھنے والا اپنا فرض خیال کرتا ہو مثلاً پیر کی شکل میں اس کو دیکھتا ہے، علیٰ ہذا القیاس دوسری چیزوں کو تم سمجھ سکتے ہو۔

---

[1] یعنی اللہ تعالیٰ کو خواب میں ایک لڑکے کی شکل میں دیکھا ۱۲

عبقہ (۲۸)

شہودی تجلیات جن کا عالم شہادت میں ظہور ہوا ہو، اسی لئے ان کو "شہودیہ شہادیہ" کہنا چاہیئے، دراصل اسی سلسلہ کی تجلی وہ ناری تجلی تھی جو وادی قدس میں (موسیٰ علیہ السلام) کے سامنے ظاہر ہوئی۔

میرا خیال ہے، کہ دنیا کی عام آگ جیسی وہ آگ نہ تھی بلکہ یہ واقعہ ہے، کہ وہاں صرف روشنی ہی روشنی تھی، اشراق ہی اشراق تھا، جس کا ظہور اس ہوا میں ہو رہا تھا، (جو وہاں پائی جارہی تھی جہاں پر یہ تجلی ہوئی تھی) اور اس تجلی کی پیدائش، نیز اس کی بقا، یہ دونوں باتیں صرف ملاء اعلیٰ کی ہمتوں اور خطیرۃ القدس کی عنائت، اور انسان مثالی کے اقتضاء کے ساتھ وابستہ تھیں،

گویا عنصری آگ جو دنیا میں پائی جاتی ہے، ہوا کو جیسے روشن کردیتی ہے، اور آفتاب جیسے آئینوں کو اور فضاء میں پھیلی ہوئی پھوہاروں کو منور کردیتا ہے، بلکہ یوں سمجھو کہ ناری صورت اور شمسی صورت، جیسے ان دونوں کے مادوں میں چمک دمک پیدا کردیتی ہے، ٹھیک اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ ملاء اعلیٰ کی ہمتوں نے اور ان کی تخیل کی قوت نے ہوا کو روشن کردیا تھا، اور درحقیقت اس معنوی اور باطنی نور کو یعنے ہدایت کی باطنی روشنی جو انسان مثالی پر قائم ہونے والی تجلی میں پائی جاتی ہے، اسی معنوی نور کو اس حسی نور کی شکل میں نمایاں کیا گیا تھا۔

آخر میں پوچھتا ہوں کہ غصہ کی حالت میں آنکھیں جو سرخ ہوجاتی ہیں، ظاہر ہے، کہ یہ سرخی ان عام رنگوں کے ذیل کی چیز نہیں ہوتی جو عام طور پر پائے جاتے ہیں، یعنے کسی سرخ جسم کے میل اور اتصال سے جس سرخ رنگ کو حاصل کیا جاتا ہے، مثلاً کوسم کے پھول سے کپڑے کا اتصال پیدا کرکے جیسے رنگ پیدا کیا جاتا ہے، یا چمکیلے اجسام مثلاً آفتاب کے اثر انداز ہونے سے جو رنگ پیدا ہوتے ہیں، غصہ کی حالت میں آنکھوں کی سرخی اس نوعیت کے رنگ سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ آدمی کے اندر جو جذبہ ابھرتا ہے یہ سرخی اسی سے پیدا ہوتی ہے، بس اسی طرح سمجھنا چاہیئے کہ (نار موسیٰ) کی روشنی کسی آتشیں یا نورانی جسم کے اتصال سے نہیں پیدا ہوئی تھی، بلکہ شخص اکبر کے باطن کا ایک اقتضار تھا، جس سے یہ روشنی (موسیٰ ع) کے سامنے ظاہر ہوئی تھی۔

خاتمہ

تجلی کے متعلق بعض سوالات اور ان کے جوابات

تنبیہ: پوچھنے والا اگر پوچھے کہ تجلی میں اور متجلی میں کیا نسبت ہوتی ہے؟ یعنے تجلی اور جو ذات تجلی کرتی ہے، جسے متجلی کہتے ہیں، آیا دونوں ایک ہی چیز ہے، یا یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں؟ جواب اس کا یہ ہے، کہ جس کے لئے تجلی کرنے والا تجلی کرتا ہے، جسے "متجلی لہ" بھی کہتے ہیں، اگر تجلی سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف یہی متجلی لہ توجہ کرتا اور اشارہ کرتا ہے، اور یہ کہ احکام و آثار تجلی میں جس چیز کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں، اگر اس کے متعلق تمہارا سوال ہے، تو تجلی بجنسہ متجلی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اس سوال سے کہ تجلی اور متجلی دونوں ایک ہی چیز ہے، یا الگ الگ چیزیں ہیں؟ پوچھنے والے کی غرض اگر یہ ہو، کہ ظہور کی ایک شکل ظہور کی دوسری شکلوں سے جو ممتاز ہوتی ہے، اس اعتبار سے تجلی اور متجلی کے ظہور کی کیا نوعیت ہے، تو اس لحاظ سے ظاہر ہے، کہ تجلی کی ذات متجلی کی ذات سے الگ ہو جائے گی، کیونکہ تجلی کا ظہور بجنسہ متجلی کا ظہور نہیں ہے، عام طور متوسط درجے کی عقل رکھنے والوں اور قیل قال کی گورکھ دھندوں میں جو مبتلا ہیں، ان کی سمجھ سے اسی کو زیادہ مناسبت ہے، یعنی ایسی دو چیزیں جن میں سے ایک کا ظہور دوسرے کے ظہور سے ممتاز ہو، دونوں کو بجز اس کے کہ باہم ایک دوسرے کا غیر سمجھیں، اور کوئی بات ان کی سمجھ میں آ ہی نہیں سکتی۔

بہر حال ظہوری امتیاز کی حیثیت سے اس میں شک نہیں کہ تجلی اور چیز ہے، اور متجلی اور ہے، لیکن متجلی چونکہ تجلی کو اپنی ذات کا عنوان بنالیتا ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ دونوں میں غیریت کا جو یہ تعلق ہے، وہ دب کر اور پوشیدہ ہو کر رہ جاتا ہے۔

تنبیہ: عوام (فلاسفہ وارباب درس کی زبانوں) پر "عقول مجردہ" کا قصہ جو چڑھا ہوا ہے (یعنے سمجھا جاتا ہے، کہ کائنات اور خالق کائنات کے درمیان ایسے عقول کا جو مادے سے مجرد اور پاک ہیں، ایک سلسلہ پایا جاتا ہے، جنھیں عقول عشرہ[1] بھی کہتے ہیں) اس خیال کی مختلف لوگوں نے مختلف توجیہیں کی

---

[1] پہلے گذر چکا ہے، کہ ایک سے چونکہ فلاسفہ کے نزدیک ایک ہی چیز پیدا ہو سکتی ہے، اس لئے خدا کے متعلق ان کا خیال ہے کہ صرف ایک چیز پیدا کی، جس کا نام ان کی اصطلاح میں "عقل اول" ہے، بیچ گیا، عقل اول میں چند حیثیتوں کے (بقیہ حاشیہ برصفحہ آئندہ)

ہیں، ایک تاویل اور توجیہ تو اس نظریہ کی وہی ہے، جس کا ذکر باطن الوجود کی بحث میں گذر بھی چکا ہے، یعنے عقول سے مراد اسماء کونیہ ہیں، اور دوسری تاویل یہ ہے کہ اسماء کونیہ نہیں بلکہ مراد ان سے اسماء الٰہیہ ہیں، گویا لاہوت کے تنزلات کی تعبیر ان لوگوں کے نزدیک "عقول مجردہ" کے لفظ سے کی گئی ہے۔

لیکن تمام توجیہوں اور تاویلوں میں میرے نزدیک سب سے زیادہ واضح توجیہ اس نظریہ کی یہ ہے کہ عقول کے لفظ سے مراد "تجلیات" ہیں، یعنے اپنی تجلی اعظم کے لحاظ سے تو واجب تعالیٰ کی ذات "لاہوت" ہے، اور اسی لاہوت کی عرش اعظم پر جو تجلی ہو رہی ہے، اسی کو "عقل اول" کہتے ہیں اسی طرح آٹھویں فلک کی نوع کا جو امام ہے، اس پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کی تعبیر عقل ثانی سے کرتے ہیں، یا خود فلک ہشتم پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کو عقل ثانی کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، باقی عرش پر قائم ہونے والی لاہوت کی تجلی میں کامل انبساط اور پھیلاؤ کا رنگ جو پیدا ہوا[1] یعنے، جسے خطیرۃ القدس بھی کہتے ہیں، اسی کو فلاسفہ "عقل فعال" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح انواع کی مثالی صورتوں میں لاہوت کی، جو تجلیاں ہوئی ہیں[2] ان ہی کو ارباب انواع کہتے ہیں، اور انسان مثالی پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کو روح القدس بھی کہتے ہیں، اور اشراقی حکماء اسی کو نوع انسانی کا ربّ خیال کرتے ہیں۔

تنبیہ: شریعت اور دین کے الٰہیات میں غور و فکر کرتے ہوئے ارباب بصیرت کو چاہیئے کہ اپنا نصب العین وہ اسی چیز کو بنالیں، جس کا ذکر پہلے بھی متعدد بار گذر چکا ہے، یعنے کسی شے کی ذات کے لیے جو احکام ثابت ہوتے ہیں، اور جن مشتق الفاظ کا اس پر اطلاق کیا جاتا ہے، یا جن مشتق الفاظ کی ذات مصداق بنائی جاتی ہے، اس کی دو شکلیں ہیں، ایک تو اس کا وہی عام معمولی عادی طریقہ ہے، یعنے خود ذات میں (ان مشتقات اور احکام) کے منشاء کا جب قیام ہوتا ہے، تب ان احکام کو اس ذات کی طرف منسوب کرتے ہیں اور جو لفظ اس منشاء سے مشتق ہوتا ہے، اس کا ذات پر اطلاق کیا جاتا ہے، ایسی صورت میں جو باتیں ذات کے لئے ثابت ہوتی ہیں، ان پر ذات کے مقدم ہونے کا

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) لحاظ سے کثرت پیدا کرتے ہیں، اور اس کے بعد اس سے کہتے ہیں کہ عقل ثانی اور فلک اول پیدا ہوا، اسی طرح نیچے اترتے ہوئے ایک عقل اور ایک فلک کی پیدائش کے سلسلہ کو ان لوگوں نے فرض کیا ہے، آخری عقل "عقل فعال" تمام انسانی نفوس پر وہی مسلط ہے، سب پر چونکہ اسی کا عمل دخل ہے اس لیے اس کو فعال کی صفت سے موصوف ان لوگوں نے کیا ہے ۱۲۔ [2] اشراقی حکماء کا خیال ہے کہ دنیا میں جتنی چیزیں پائی جاتی ہیں، ان میں ہر چیز کے ہر نوع مثلاً انسان گھوڑے بیل وغیرہ کا الگ الگ مربی ہے، یہی ہر نوع کا مربی ان کی اصطلاح میں "رب النوع" کہلاتا ہے ۱۲۔

مطلب بس وہی ہوتا ہے، جو عارض پر معروض کے مقدم ہونے کی نوعیت ہے،

اور دوسرا غیر معمولی اور غیر عادی طریقہ ہے، اسی لئے یہ مشہور بھی نہیں ہے، یعنے تجلی میں منشاء کے قیام کی وجہ سے ذات پر اس منشاء سے مشتق شدہ الفاظ کا اطلاق کیا جائے، ایسی صورت میں جو باتیں ذات کو ثابت ہوتی ہیں، ان پر ذات کے مقدم ہونے کی نوعیت اور ان چیزوں سے ذات کے مجرد اور جدا ہونے کی کیفیت وہ نہیں ہوتی ہے، جو عارض و معروض کے تقدم کی ہے، بلکہ یہ تقدم واقعی ہوتا ہے۔

بہرحال مشتق الفاظ کا اطلاق ذات پر ہر حال میں مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے، اور آثار کے ظہور میں کسی قسم کی کوئی کمی نہیں ہوتی، بلکہ ہر حال میں، ان کا ظہور کامل شکل میں ہوتا ہے، (مندرجہ بالا مقدمات کو سامنے رکھتے ہوئے) یہ اعتقاد کہ حق سبحانہ وتعالیٰ کلام لفظی کے ساتھ متکلم ہیں یعنے ان کی مختلف تجلیوں میں ایک تجلی یہ بھی ہے، اور یہ کہ خدا کا متکلم ہونا صرف "نفسی کلام" ہی میں منحصر و محدود نہیں ہے، یہ ایسا اعتقاد ہے، جس کے ساتھ اپنے آپ کو مطمئن کرنا واجب اور ضروری ہے، آخر تکلم یا بولنے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ تجلی میں کلمات اور الفاظ کو پیدا کیا جائے آدمی کے متعلق بھی جب ہم کہتے ہیں یعنے کہتے ہیں کہ زید بول رہا ہے، تو اس کا مطلب بھی ظاہر ہے، کہ یہی ہوتا ہے، کہ حلق اور زبان میں زید الفاظ کو پیدا کر رہا ہے، (میں نہیں جانتا کہ ان دونوں باتوں میں آخر کیا فرق ہے) اسی لئے سمجھنا چاہئے کہ لفظی کلام کا حق تعالیٰ کی طرف انتساب ایسا ہی ہے جیسے ہم لوگوں کی طرف ہمارا کلام منسوب ہوتا ہے،

ورب السماء والارض انہ لحق مثل ما انکم تنطقون	پس آسمان وزمین کے خدا کی قسم یہ حق ہے، اسی طرح حق ہے جیسے تم جو کچھ بولتے ہو یہ واقعہ ہے۔

اے پروردگار! تونے جو کچھ نازل فرمایا ہے ہم نے اسے مان لیا اور تیرے رسول کے ہم لوگ پیرو ہو گئے پس پروردگار! لکھ لیجئے ہم لوگوں کو شاہدین (یعنے گواہی دینے والوں کے) ساتھ اور فقط اپنے فضل وکرم سے ہمیں نبیوں اور صدیقوں اور شہداو صالحین کے زمرے میں شریک فرمالیجئے، اور بنا دیجئے ہمیں ان لوگوں میں جو چل پڑے ہیں راہ پر ان بزرگوں کی جنھیں آپ نے چن لیا ہے، اور جن کا انتخاب ساری دنیا میں آپ نے فرمالیا ہے، اور توفیق دیجئے ان لوگوں کے اتباع کی جنھوں نے آپ کی مضبوط ڈوری (حبل متین) کو تھام لیا ہے، اور آپ کے "رسول امین" کی سنت کو جنھوں نے اختیار کر لیا ہے، صلوات اللہ علیہ وعلی آلہ وصحابہ اجمعین۔

الٰہ العلمین! ہماری دعا قبول فرمالیجئے، کیونکہ بغیر کسی استحقاق کے آپ کی طرف سے انعام کی ابتدا ہوتی ہے، داد و دہش میں آپ بے مثال ہیں، ایسا نہیں ہے کہ نافرمانوں کی نافرمانیوں کی گنجائش آپ کے حلم میں نہ نکل آئے، اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ مانگنے والوں کی مانگ اور طلب کو پورا کرتے میں نہ رجانے کا خطرہ آپ کے سامنے آئے

جائے تو ان کو اور سمجھا ہی کیا جائے۔

یہی بات یہی ہے کہ اہل عقل کا ایسا گروہ جسے کچھ بھی دنیا میں اہمیت حاصل ہے اس نے حق تعالیٰ کے اس "قدیم ارادہ" کا کبھی انکار نہیں کیا ہے، البتہ طبعیین یعنی کمینوں اور رذیلوں بدعقلوں کا جو طبقہ ہے، یا جنھیں دہریوں کے ہاتھ کا میل کچیل اور کثافت خیال کرنا چاہیئے، ان سے کچھ اس قسم کی باتیں منقول ہیں، جو ارادہ قدیمہ کی نفی پر دلالت کرتی ہیں، یہ لوگ تو چوپائے بلکہ ان سے بھی زیادہ گم کردہ راہ ہیں، باقی فلاسفہ کے بعض سر برآوردہ افراد کی طرف جو یہ نظریہ منسوب کیا گیا ہے، کہ حق تعالیٰ کو وہ عالم کا خالق بالارادہ نہیں بلکہ خالق بالایجاب سمجھتے ہیں، اس کی تحقیق اور اس کا جو صحیح مطلب ہے، عنقریب تمہارے سامنے پیش ہونے والا ہے۔

عبقہ (۲)

صفت قدرت کے لحاظ سے ایسے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے برابر و مساوی ہوں، ان میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دے دینا ہی ارادہ کی صفت کی شان ہے۔ میں نے جو یہ کہا کہ ان دونوں پہلوؤں کو قدرت کے لحاظ سے مساوی ہونا چاہیئے، یہ اس لئے کہا کہ دو مساوی پہلوؤں میں سے ایک پہلو کی ترجیح کا کام ارادہ جو انجام دیتا ہے، اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ واقع میں بھی ان دونوں پہلوؤں کا مساوی ہونا ضروری ہے، نیز ترجیح جس ارادہ سے پیدا ہوتی ہے، خود اس ارادے کے لحاظ سے بھی دونوں پہلوؤں کا مساوی ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ یہ مطلب یہ ہے کہ کسی ارادی فعل یعنے ارادہ سے پیدا ہونے والے فعل کے متعلق یہ ضروری نہیں ہے، کہ اس کا ترجیح پانا صرف ارادہ ہی پر موقوف ہو، اس ارادے کے سوا کوئی دوسری ترجیح بخشنے والی وجہ اور موجود نہ ہو، یہ قطعاً غیر ضروری ہے، اگر ارادی افعال کے لئے اس خصوصیت کو ضروری قرار دیا جائے گا۔ تو اختیاری افعال کا بہت بڑا حصہ اختیاری افعال کے دائرے سے خارج ہو جائے گا، آخر کھلی ہوئی بات ہے، کہ اختیاری افعال زیادہ تر کسی نہ کسی غرض ہی کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں، یعنے ایسے اغراض پیش نظر ہوتے ہیں جو (فعل کے دو پہلوؤں میں سے) کسی ایک ہی پہلو سے ان کا حصول وابستہ ہوتا ہے، ان حالات میں ظاہر ہے، کہ ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دینے والی ایک چیز واقع میں بھی پائی جاتی ہے، یعنے غرض کے حصول کا ایک ہی پہلو سے وابستہ ہونا، یہ تو

ارادہ کی ترجیح سے پہلے ترجیح کی ایک واقعی وجہ موجود ہوتی ہے۔

باقی یہ سوال کہ کیا کوئی ایسی صورت بھی ممکن ہے کہ ارادہ کے سوا ترجیح کی کوئی دوسری وجہ موجود نہ ہو پھر بھی ارادہ کرنے والا محض اپنے ارادے سے فعل کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دیدے؟ بلاشبہ یہ ایک معقول سوال ہے، اس پر مستقل بحث انشاء اللہ آئندہ کی جائے گی اور اسی موقع پر اس مسئلہ کی جو واقعی تحقیق ہے اس کو ہم بیان کریں گے۔

عبقہ (۳)

جان لینے کی ایک بات یہاں یہ بھی ہے، کہ ارادہ کا مبدء اور ابتدائی اسباب اگر اختیاری نہیں بلکہ ایجابی ہوں، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس ارادے سے جو فعل صادر ہو وہ ارادی فعل باقی نہ رہے، یہ قطعی غیر ضروری ہے، اور اگر ارادی فعل کے لئے یہ ضروری قرار دیا جائے گا کہ جس ارادہ سے وہ پیدا ہوا ہو اس کے مبادی اور ابتدائی اسباب بھی اختیاری ہوں تو ارادی افعال کی اکثر و بیشتر شکلیں ارادی افعال کے دائرے سے خارج ہو جائیں گی آخر کون نہیں جانتا کہ ارادی افعال کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے، جس کے مبادی اور ابتدائی اسباب میں حسب ذیل امور داخل ہوتے ہیں، یعنے پہلے تو اس فعل کی صورت جس کا ارادہ کیا گیا ہو ارادے کرنے والے کے ذہن میں حاصل ہو، پھر یہ بات طے ہوگی کہ ارادہ کرنے والے کے جی کو وہ فعل پسند ہے، یا نہیں پسندیدگی کے اس مرحلے کے طے ہونے کے بعد اس فعل کے حصول کا شوق پیدا ہوگا، تب اس کے بعد فعل سے ارادے کا تعلق قائم ہوتا ہے۔

اور ظاہر ہے، کہ خود ارادہ اور ارادے سے پہلے یہ متعدد مراحل جو ہیں ان میں سے کسی ایک چیز کا بھی ارادہ کرنے والے کے ارادے سے تعلق نہیں ہوتا، جس کا مطلب یہی ہوا کہ یہ سارے امور ارادہ کرنے والے کے اعتبار سے اختیاری اور ارادی نہیں، بلکہ ایجابی ہیں، لیکن فعل کا صدور چونکہ ارادے سے ہوا ہے، اس لئے بہر حال وہ فعل ارادی ہی ہے۔

عبقہ (۴)

ایسی چیز جو ممکن ہو (یعنے جس کا ہونا اور نہ ہونا یا وجود و عدم دونوں برابر ہوں) اس کے ان

دو پہلوؤں (یعنے ہونے کا نہ ہونے پر یا نہ ہونے کا ہونے پر) ترجیح پاجانا بغیر کسی ترجیح دینے
والی شے کے ناممکن ہے، ممکن کے دونوں پہلوؤں کا صحیح تصور جس کسی کے سامنے ہوگا، وہ اسی
فیصلہ کو اپنی عقل کے قریب پائے گا، یہ ایک ایسا بدیہی مسئلہ ہے، کہ مذہب و ملت سے لوگوں کا تعلق
ہو یا نہ ہو، یعنے ارباب مذاہب و ملل (جنھیں ملیین کہتے ہیں) وہ ہوں یا ان کے سوا عقلاء کی کوئی اور
جماعت ہو، سب کا اس مسئلہ کے بدیہی ہونے پر اتفاق ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جانوروں اور چوپاؤں
میں بھی تم اگر تلاش و جستجو سے کام لوگے، تو تم کو پتہ چلے گا کہ اس مسئلہ کا اثر ان میں بھی ان کے مناسب
حال طریقہ پر پایا جاتا ہے، ان کے احساسات میں بھی یہ بات فطری طور پر رچی ہوئی ہے، آخر اس کی
کیا توجیہ ہو سکتی ہے، کہ قدم کی آہٹ یا لاٹھی اور ہتھیار کی کھڑکھڑاہٹ کے سننے کے ساتھ ہی جانوروں
میں جو کھلبلی مچ جاتی ہے، ان کو یقین ہو جاتا ہے، کہ جن سے یہ آواز پیدا ہوئی ہے وہ یہیں کہیں موجود
ہے، اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے، کہ وہ بھی یہی یقین رکھتے ہیں کہ ایسی چیز جو ممکن ہو اس کا وجود
کسی پیدا کرنے والے اور وجود عطا کرنے والے کے بغیر ناممکن ہے،

اور یہی وہ مقدمہ ہے جو سارے معارف کی کلید اور سارے علوم کی بنیاد ہے، یعنی حق تعالیٰ
کا اثبات اسی مقدمہ پر مبنی ہے، باقی بعض ماتریدی علماء (یعنے صدر الشریعۃ نے اپنی کتاب توضیح
میں یہ دعوی کرتے ہوئے کہ اثبات حق اس مقدمہ پر موقوف نہیں ہے، خود ایک جدید استدلال کی
تقریر ان الفاظ میں جو کی ہے، کہ جو چیز موجود ہوگی، دو حال سے خالی نہ ہوگی، یعنے بذات خود وہ موجود ہوگی
یا بذات خود نہیں بلکہ کسی غیر سے موجود ہوگی، ظاہر ہے، کہ دوسری شکل جس شے کے وجود کی ہوگی لامحالہ
وہ پہلی قسم کا محتاج ہوگا، یعنے بذات خود جو موجود ہے، اسی کا وہ محتاج ہوگا، بالفاظ دیگر وہ واجب تعالیٰ کا
محتاج ہوگا، کیونکہ اگر یہ نہ مانا جائے گا تو جس تسلسل کو عقل محال ٹھہرا چکی ہے، اس سے بچنے کی اور
کوئی دوسری صورت ہی نہیں ہے،

لیکن صدر الشریعۃ کی استدلال میں جو کمزوری ہے، بادنیٰ تامل وہ سامنے آسکتی ہے، یعنے
موجود ہونے والی ہستیوں کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہوئے انھوں نے ایک قسم کی تعبیر جو یہ کی تھی کہ
وہ "بذات خود موجود ہوگی" اسی کے متعلق دریافت کرنا چاہیئے کہ اس سے کیا مراد ہے، ایسی ہستی
جس کی خود ذات ہی اس کے وجود کو چاہتی ہو، اگر یہ مقصود ہے، تو پھر علاوہ ان دو قسموں کے جن کا
ذکر صدر الشریعۃ نے کیا ہے، تیسری قسم اور بھی نکل آتی ہے، یعنے ایسی چیز جو بذات خود ہو تو ممکن لیکن
کسی ایجاد کرنے والے کے ایجادی عمل کے بغیر موجود ہو گئی ہو، اور گو بذات خود موجود ہونے والی ہستی سے

ان کی مراد ایسی ہستی ہے' جس کا وجود غیر سے نہ پیدا ہوا ہو' تو پھر ان کا استدلال ناقص بن کر رہ جاتا ہے' یعنے تقریب ہی ان کی ناتمام رہ جاتی ہے' کیونکہ صرف اتنی بات کہ غیر سے جس کا وجود نہ پیدا ہوا ہو' یہ تو علاوہ واجب کے اس ممکن پر بھی صادق آتی ہے' جو کسی موجد کے بغیر موجود ہوگیا ہو' بہر حال ہر دو شق پر سب سے پہلے اس کی ضرورت ہے کہ ممکن کا موجد کے بغیر پیدا ہونا ممکن ہے" جب تک اس مقدمہ کو غلط نہ ثابت کر لیا جائے اس وقت تک بات بن نہیں سکتی اور صدر الشریعت نے اسی سے گریز کرنا چاہا تھا۔

عبقہ (۵)

ایسی چیز جو ممکن ہے جب تک وجوب کی صفت اس میں پیدا نہ ہوگی وہ موجود بھی نہیں ہوسکتی اسی دعوے کو اس عبقہ میں ثابت کیا جائے گا' وجوب کا مطلب یہ ہے' کہ اس کی نیستی اور نہ ہونے کی جتنی شکلیں ہوں وہ سب مسدود ہو جائیں' اور اس کا معدوم ہونا اب ناممکن ہو جائے'

بہر حال جب تک یہ کیفیت ممکن میں پیدا نہ ہوگی وہ وجود کا لباس اختیار نہیں کرسکتا) دلیل اس دعوی کی یہ ہے' کہ جو چیز ممکن ہوگی ظاہر ہے' کہ جب کبھی موجود ہوگی اس سے پہلے اس کی علت تامہ کا پایا جانا بھی ناگزیر ہے' کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا' تو ماننا پڑے گا کہ ترجیح دینے والے کے بغیر ترجیح حاصل ہوگئی (یعنے ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر بلا وجہ ترجیح کے ترجیح حاصل ہو جائے گی اسی طرح ضروری ہے' کہ جب کسی ممکن کی علت تامہ موجود ہوگی' تو ممکن کا واجب ہو جانا (یعنے اس کے وجود کا اس کے عدم پر ترجیح پا جانا ناگزیر ہے) کیونکہ اس کی علت تامہ کے موجود ہو جانے کے بعد بھی ممکن کا عدمی پہلو اگر ممکن ہی باقی رہے گا' تو اس کا مطلب یہی ہوگا' کہ جس پر کسی شئے کو ترجیح حاصل ہوچکی تھی یعنے ممکن کے عدم کا جو پہلو مرجوح ہو چکا تھا' پھر اس کو ترجیح حاصل ہو جائے' ظاہر ہے' کہ یہ تو پہلی شکل یعنے بلا وجہ ترجیح کے ترجیح پانے سے بھی زیادہ مہمل بات ہے'

(دوسری دلیل اسی دعوی کے ثبوت کی یہ ہے)' کہ ممکن جب عدم اور نیستی کے حال میں ہو تو ظاہر ہے' کہ اس وقت اس ممکن کے پیدا کرنے والے کے ایجادی عمل کا تحقق نہ ہوگا' اب اگر اسی ممکن کے متعلق یہ فرض کر لیا جائے' کہ وہ موجود ہوگیا ہے' تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ پیدا کرنے والے کا ایجادی عمل ممکن کے وجود کے ساتھ پایا گیا ہے' یا نہیں' اگر اسی کے ساتھ اس ایجادی عمل کا تحقق ہوا ہے'

تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ممکن کے وجود کی علت تامہ اس سے پہلے نہیں پائی گئی، کیونکہ ممکن کا یہ وجود جن چیزوں پر موقوف ہے، ان میں یہ ایجادی عمل بھی تو داخل ہے، اور اگر یہ نہیں ہوا، بلکہ پیدا کرنے والے کا ایجادی عمل ممکن کے وجود کے ساتھ نہیں پایا گیا ہے، اگر یہ مانا جاتا ہے، تو پھر یہ وہی ترجیح بلا ترجیح والی بات ہے، (یعنے بغیر کسی ترجیحی وجہ کے ترجیح پا جانا) اس ناممکن بات کو تسلیم کر لینا ہے۔

بہر حال (جس طرح بھی دیکھا جائے) ممکن کے متعلق یہ بات کہ جب وہ موجود ہوگا، واجب بن جائے گا، قطعی ہے، اس کے برعکس پھر یہ بھی ضروری ہے، کہ ممکن میں جب تک وجوب کا رنگ پیدا نہ ہوگا، وہ موجود بھی نہیں ہو سکتا، اور یہ کلیہ ہر ممکن کے لئے عام ہے، یعنی ممکن کے اس امکان کا تعلق ارادے سے ہو یا ارادے سے نہ ہو، اسی طرح موجود ہونے کی صورت میں جس وجوب کا ممکن کے لئے ہونا ناگزیر ہے، اس وجوب کے متعلق بھی ضروری نہیں کہ ارادے سے وہ وجوب پیدا ہوا ہے، یا بغیر ارادے کے، پھر ممکن جس کے متعلق یہ قاعدہ بیان کیا گیا ہے، وہ بھی عام ہے، یعنے انتزاعی امور سے ہو یا غیر انتزاعی امور سے اس کا تعلق ہو، وجہ اس عمومیت کی یہ ہے، کہ جس دلیل سے مسئلہ ثابت کیا گیا ہے وہی عام ہے، اور مذکورہ بالا تمام شکلوں کو حاوی ہے۔

یہاں ایک قابل ذکر بات یہ ہے، کہ بعض ماتریدی متکلمین (یعنے صدر الشریعۃ) نے اسی دلیل کی تفصیلی تقریر کے بعد ایک عجیب دعوے کے اثبات کی کوشش کی ہے، یعنے ثابت کرنا چاہا ہے، کہ بعض ممکنات ایسے بھی ہیں، جن کا صدور ان کے مبادی اور اسباب سے بایں طور بھی ہو سکتا ہے، کہ ان ممکنات میں وجوب کا رنگ نہ پیدا ہو، صدر الشریعۃ نے اپنے اس خیال کو طویل الذیل مقدمات پر مبنی کر کے پیش کیا ہے، اور دلایل و براہین کا ایک انبار اس سلسلہ میں جمع کر دیا ہے لیکن ان کے سارے بیان کا حاصل صرف اس قدر ہے، کہ موجود اور معدوم کے بیچ میں وہ ایک درمیانی واسطے کو ثابت کرنا چاہتے ہیں، اسی کے ساتھ یہ بھی جائز قرار دینا چاہتے ہیں کہ یہی چیز جس کی نوعیت موجود و معدوم کے لحاظ سے درمیانی واسطہ کی ہے، اپنے اسباب و مبادی کی طرف اس کا انتساب اس طور پر ہوتا ہے، جس میں وجوب کی کیفیت نہیں پیدا ہوتی، صدر الشریعۃ نے اس کے بعد یہ بیان کیا ہے، کہ یہی چیز جس کی حیثیت اور نوعیت درمیانی واسطہ کی ہے، درحقیقت بعض ممکنات کے صدور کی وہی شرط ہے، اور اسی بنیاد پر یعنے جن ممکنات کے صدور کی شرط ہونے کی حیثیت یہ درمیانی واسطہ والی چیز رکھتی ہے، چونکہ اپنے مبادی و اسباب کی طرف اس کا استناد بغیر وجوبی کیفیت ہوتا ہے، اس لئے مبادی و اسباب کی طرف ان ممکنات کے انتساب کی کیفیت بھی یہی ہوگی ہے،

یعنے اس میں وجوب کا رنگ نہیں پایا جاتا، اگرچہ ان ممکنات کے مبادی و اسباب کو جب مذکورہ بالا شرط کے ساتھ پیش نظر رکھا جائے تو اس وقت ان ممکنات کا اپنے مبادی و اسباب سے صدور واجب ہو جاتا ہے۔

صدر الشریعۃ نے اس کے بعد دعویٰ کیا ہے، کہ صفت ارادہ کا تعلق بھی ان ہی امور میں داخل ہے، جو موجود اور معدوم کے بیچ میں درمیانی واسطہ ہونے کی نوعیت رکھتے ہیں،

گویا خلاصۂ مطلب ان ساری طول طویل باتوں کا یہی ہوا کہ ارادے کی صفت اگرچہ بذات خود اپنے علل و اسباب سے وجوباً ہی صادر ہوتی ہے، اسی طرح مُراد یعنی جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہو، ایسی صورت میں ارادے کا اس سے تعلق ہو چکا ہے، اس کا صدور بھی اپنے اسباب سے وجوباً ہی ہوگا، لیکن صرف ایک بات یعنی ارادے کا مراد سے جو تعلق ہے، اس تعلق کا انتساب کسی شے کی طرف وجوبی رنگ میں نہیں ہوتا، اگرچہ مراد کے صدور کی شرط ارادے کا یہی تعلق ہے اور یہی راز ہے جس کی وجہ سے مراد کا انتساب اپنے پیدا کرنے والے کی طرف وجوباً نہیں ہوتا،

تم دیکھ رہے ہو کہ اس گفتگو کا حاصل لے دے کر صرف یہی ہے، کہ مراد یعنی جس چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو) اس کے دونوں پہلو یعنے وجود و عدم ایک دوسرے پر کسی قسم کی برتری اور ترجیح کا حق نہیں رکھتے) بلکہ دونوں پہلو واقع میں مساوی اور برابر ہیں، اس کے بعد ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک معین پہلو سے ارادہ کا تعلق بایں طور قائم ہو جاتا ہے، کہ اس تعلق کو نہ خود ارادے کی صفت ہی چاہتی ہے، اور نہ وہ جس کا یہ ارادہ صفت ہے، یعنے مرید ہی کا وہ اقتضار ہے نہ ان دونوں کے سوا کسی اور چیز کا یہ اقتضار ہے، یعنے مراد کے دو پہلوؤں میں کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق کسی ایسی چیز کا محتاج نہیں ہے، جس کے متعلق کہا جائے کہ وہی اس تعلق کا باعث ہے،

باقی ابتداء عبقہ میں جو دلیل بیان کی گئی تھی اور ثابت کیا گیا تھا کہ واجب ہوئے بغیر کسی ممکن کا موجود ہونا ناممکن ہے، اور کہا گیا تھا کہ ہر ممکن کے لئے یہ قاعدہ عام ہے، چونکہ اس میں صدر الشریعۃ کا وہ ممکن بھی داخل تھا جس کے متعلق وہ مدعی ہیں، کہ پیدا کرنے والے موجد کی طرف اس کا انتساب بغیر وجوب کے ہوتا ہے، اس سے نجات حاصل کرنے کے لئے انھوں نے یہ تقریر کی ہے کہ ارادے کا یہ تعلق جس کا انتساب فاعل اور موجد کی طرف ان کے نزدیک بغیر وجوب کے ہوتا ہے، بجائے خود کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس پر "موجود" کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہو یعنے وہ موجود شے ہے ہی نہیں، اس لئے اس قاعدے کے تحت وہ آتا ہی نہیں جو بیان کیا گیا تھا، یعنے کہا گیا تھا کہ "ممکن میں

جب تک وجوب کی صفت نہ پیدا ہولے وہ موجود بھی نہیں ہو سکتا" اور ثابت کیا گیا تھا کہ ترجیح دینے والی وجہ کے بغیر ممکن کے وجودی پہلو کا عدمی پہلو پر رجحان یہ تسلیم کرنا ہے کہ پیدا کرنے والے ہونے کے بغیر بھی ممکن موجود ہو سکتا ہے، صدر الشریعۃ کا خیال ہے، کہ ان باتوں کا اثر ان کے دعوی پر اس لئے نہیں پڑتا کہ ارادہ کا تعلق کوئی ایسی چیز ہی نہیں ہے، جس پر موجود کے لفظ کا اطلاق ہو سکتا ہو، ان کے نزدیک ارادہ کا یہ تعلق موجود ہی نہیں ہے بلکہ اس کو صرف ثبوت کی صفت ثابت ہے، اور ثبوت کی صفت کا صدور فاعل سے وجوب کے بغیر اگر ہو تو اس سے یہ کلیہ متاثر ہو سکتا ہے کہ ممکن کا وجود وجوب کے بغیر ناقابل تصور ہے، کیونکہ یہ حکم تو وجود کا ہے، اور ہماری گفتگو "ثبوت" میں ہو رہی ہے، یہ ہے صدر الشریعۃ کی تقریر کا خلاصہ۔

لیکن ایک سنجیدہ اور فہمیدہ آدمی سمجھ سکتا ہے، کہ صدر الشریعۃ کی یہ ساری تقریر صرف لفظی گرفتوں پر مبنی ہے، میرا مطلب یہ ہے کہ ارادہ کی صفت ہو یا اسی قسم کی دوسری صفت اس کا تعلق جب کسی چیز سے قائم ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، خود اس "تعلق" کا شمار ان امور کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، جنھیں "نسبی امور" کہتے ہیں، اور اس میں کیا شبہ ہے، کہ اس قسم کے نسبی امور میں واقعی ثبوت اور تحقق کا ایک رنگ ضرور پایا جاتا ہے ایسا واقعی رنگ جسے خارجی وجود کا ہمدوش اگر قرار دیا جائے تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی یعنی خارجی وجود پر جیسے واقعی آثار مرتب ہوتے ہیں اسی قسم کے واقعی آثار ثبوت کے اس واقعی رنگ پر بھی مرتب ہوتے ہیں، اسی وجہ سے اس کو حدوث (نو پیدائی، نوزائیدگی) اور ازلیت و قدامت کی صفت سے موصوف کرتے ہیں، (یعنی ارادے کے اس تعلق کو کبھی حادث ونو پیدا اور کبھی قدیم و ازلی جو سمجھا جاتا ہے، اور ان واقعی صفات کو اس کی طرف جو منسوب کیا جاتا ہے یہ دلیل ہے، اس بات کی خود وہ بھی واقعیت کا کوئی حقیقی رنگ اپنے اندر رکھتا ہے، بہر حال علت اور سبب کا محتاج ارادے کی صفت کا یہ تعلق اپنے اس واقعی ثبوت کی وجہ سے ہے، خواہ اس کے اس واقعی ثبوت کا نام وجود رکھا جائے یا نہ رکھا جائے اور سچی بات تو یہ ہے کہ علت اور سبب کی طرف محتاج ہونے کی وجہ ممکن میں فلاسفہ کے نزدیک ممکن کا امکان ہے، اور متکلمین اشاعرہ بجائے امکان کے اس احتیاج کی وجہ ممکن کی صفت حدوث (نوزائیدگی) کو قرار دیتے ہیں، اور ارادے کے اس تعلق میں جب یہ دونوں باتیں پائی جاتی ہیں تو علت کی نہ محتاج ہونے کی وجہ اس کے آخر ہو ہی کیا سکتی ہے،

خلاصہ یہ ہے، کہ (ارادے کے اس تعلق کا محتاجِ سبب ہونا) ایک ایسا بدیہی مسئلہ ہے،

جس کے لئے کسی تقریر کی چنداں ضرورت بھی نہیں ہے، کم ازکم ارادہ کرنے والی ذات کا اور خود ارادہ کی صفت کا محتاج ہونا تو اس تعلق کے لئے ناگزیر ہے،

اب اس تمہیدی گفتگو کے بعد (اس دعویٰ کے اثبات میں کہ ارادہ کا تعلق بھی اسی قانون کا پابند ہے، جس کی پابندی ہر ممکن کے لئے ضروری ہے، یعنے جب تک وجوب کی صفت اس میں پیدا نہ ہوگی وہ موجود بھی نہیں ہوسکتا) باسانی دلیل کی تقریر ان الفاظ میں کی جاسکتی ہے،

یعنی پوچھا جائے گا ارادہ کا یہ تعلق کوئی حادث اور نو پیدا شئے ہے، یا حادث و نو پیدا نہیں بلکہ ازلی و قدیم ہے، پہلی شق اس کے حادث ہونے کی اگر مانی جاتی ہے، تو کہا جائے گا کہ حادث اور نو پیدا چیزوں کا قاعدہ ہے کہ جب تک ان کے حدوث میں وجوب کا رنگ نہ پیدا ہوگا یعنے نہ پیدا ہونے کا پہلو ممنوع ہوجائے اور پیدا ہونے کا پہلو ضروری و واجب ہوجائے جب تک یہ بات اس میں نہ پائی جائے گی وہ پیدا بھی نہیں ہوسکتی جس کی وجہ وہی ہے کہ حادث جب کبھی پیدا ہوگا تو اس کی پیدائش کی جو علت تامہ ہوگی اس کا پایا جانا بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو ماننا پڑے گا کہ پیدا کرنے والے کے بغیر چیز پیدا ہوگئی اور ظاہر ہے، کہ یہ بات اسی طرح ناممکن ہے جیسے وجود بخشنے والے موجد کے بغیر ممکن کا موجود ہونا محال ہے (بہرحال اس کی علت تامہ کا اس کی پیدائش کے وقت پایا جانا ضروری ہے) اور کھلی ہوئی بات ہے کہ ارادے کے اس تعلق کی پیدائش کی علت تامہ جب کبھی پائی جائے گی تو اس وقت اس تعلق کا پیدا ہوجانا بھی ناگزیر ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا بلکہ بجائے وجود و ثبوت کے ارادے کے اس تعلق کا عدم اگر اس علت تامہ کے پائے جانے کے بعد بھی باقی رہے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جو چیز مرجوح ہوچکی تھی یعنے دوسری چیز کو اس پر ترجیح حاصل ہوچکی تھی اسی مرجوح شئے کو ترجیح اور برتری حاصل ہوگئی جو ایک مہمل اور ناممکن بات ہے، نیز ارادے کے اس تعلق کے متعلق یہ تو ظاہر ہے، کہ جب تک وہ معدوم رہے گا، اس وقت تک اس تعلق کا پیدا کرنے والا اس کو پیدا نہیں کرتا ہے، لیکن جب وہ (یعنی ارادے کا یہ تعلق پیدا ہوگیا) تو سوال یہ ہے کہ اس تعلق کے پیدا کرنے والے کی طرف سے پیدا کرنے کے اس عمل کا تحقق اگر اس وقت ہوا جب یہ تعلق پیدا ہوچکا تھا، تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس تعلق کی پیدائش کی علت تامہ اس کے پیدا ہونے سے پہلے نہیں پائی گئی، کیونکہ پیدا کرنے کا عمل یہ بھی تو اس کی پیدائش کی علت تامہ کا ایک جز ہے، اور اگر واقعہ کی صورت یہ نہیں ہے بلکہ ارادہ کا یہ تعلق جس وقت پیدا ہوا اس وقت اس کے پیدا کرنے کا عمل نہیں پایا گیا تو پھر وہی بات یعنے پیدا کرنے کے عمل کے بغیر شئے پیدا ہوگئی (جو محال ہے) (اور اگر ہر احداث یعنی پیدا کرنے کے ہر عمل کے متعلق یہ مانا جاتا ہے، کہ

اس عمل کی پیدائش دوسرے احداث (عمل پیدائش) کے ساتھ وابستہ ہے، اسی طرح اس دوسرے عمل کا تیسرے کے ساتھ یعنے احداثات کے اندر تسلسل کے سلسلہ کو جاری کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ علل و اسباب کے سلسلہ میں اس تسلسل کو جاری کیا جائے گا، گویا یہ جائز قرار دیا جائے گا کہ اسباب و علل کا سلسلہ لامحدود اور غیر متناہی ہو سکتا ہے، کھلی ہوئی بات ہے، کہ اس تسلسل کے جواز کے دروازے کا کھولنا، ثبوت صانع (یعنے حق تعالیٰ) کے ثبوت کے دروازے کو بند کرنا ہے، (اپنی جگہ اسی لئے علل و اسباب کے اس تسلسل کے متعلق ثابت کیا گیا ہے، کہ اس کا واقع ہونا ناممکن ہے، اور یہ نہیں بلکہ احداث (عمل پیدائش) کے ساتھ جس دوسرے احداث (عمل پیدائش) کا تعلق ہوگا اس کے متعلق یہ مانا جائے کہ وہ بجنسہ پہلا ہی عمل ہوتا ہے، اور دونوں ایک دوسرے کے عین ہیں، تو اس کے معنے یہ ہوں گے کہ معلول کو بجنسہ علت اور علت کو بجنسہ معلول قرار دیا جا رہا ہے، جو ایک کھلی ہوئی غلط بات ہے، (اور ارادے کے اس تعلق کو بجائے حادث اور نو پیدا ماننے کے) اگر کہا جائے کہ وہ کوئی ازلی اور قدیم حقیقت ہے، تو ظاہر ہے کہ واجب تعالیٰ کی طرف اس کے انتساب اور استناد کی نوعیت اختیاری نہیں بلکہ ایجاب ہی کی ہوگی، (یعنے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ حق تعالیٰ کے ارادے اور اختیار سے اس کا صدور نہیں ہوا ہے، بلکہ بلا اختیار خدا سے وہ صادر ہوا ہے) کیونکہ جو چیز ازلی اور قدیم ہوگی خدا سے اس کا صدور اختیاراً نہیں ہوتا،

الحاصل یہ دعویٰ کہ معلول کے ثبوت اور عدم ثبوت کی دونوں حالت علت اور سبب کے حساب سے مساوی ہوتی ہے، اور یہ کہ ایسا معلول بھی ہو سکتا ہے جس کا صدور اس کی علت سے حتمی اور ایجابی رنگ میں نہ ہو بلکہ احتمال و جواز کی کیفیت اس صدور کی ہو، یعنے اس کا صدور علت سے ہو یا نہ ہو، دونوں کیفیتیں اس میں پائی جاتی ہیں، یہ اس قسم کے دعوے ہیں جنھیں، آدمی کی سلیم عقل مسترد کر دیتی ہے، آخر علت و معلول کے تعلق کی یہ نوعیت بھی اگر ہو سکتی ہے، تو پھر کوئی اگر یہ دعویٰ کر بیٹھے کہ فلک الافلاک کی حرکت کی علت، مکھی کی دست و بازو کی حرکت ہے، تو اس دعوی کے امکان کو ایسی صورت میں کون ممنوع قرار دے سکتا ہے، آخر ہم جو یہ سمجھتے ہیں، کہ فلک الافلاک کی حرکت کی علت مکھی کے دست و بازو کی حرکت نہیں ہو سکتی، تو اس کی وجہ کیا ہے، یہی تو کہ ان دونوں حرکتوں میں ہر حرکت کے لئے جائز ہے کہ دوسرے سے الگ ہو کر پائی جائے یہی انفکاک اور الگ الگ ہو کر پائے جانے کا جواز اس بات کی دلیل ہے، کہ ان دونوں حرکتوں میں علت و معلول کا تعلق نہیں ہے، لیکن جب علت کی معلول سے علیحدگی کو جائز قرار دیا جائے گا، جیسا کہ اس دعویٰ کو مدعیوں نے قرار دیا ہے، تو پھر ان دونوں

حرکتوں میں سے ایک حرکت کے متعلق جو یہ سمجھا جاتا ہے، کہ دوسری حرکت کی وہ علت نہیں ہو سکتی اس فیصلہ کا معیار کیا باقی رہے گا۔

باقی ممکن کے وجود و عدم دونوں پہلوؤں کے متعلق یہ قرار دیتے ہوئے کہ ترجیحی وجہ کے بغیر باوجود مساوی ہونے کے یہ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں پہلوؤں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہو جائے، اور اپنے دعوی کے ثبوت میں مشہور پیاسے والی مثال جو پیش کی جاتی ہے، یعنے کہا جاتا ہے کہ پیاسے کے سامنے پانی سے لبریز دو پیالے رکھدئے جائیں تو بغیر کسی ترجیحی وجہ کے پیاسا ان دونوں میں سے کسی ایک پیالے کا انتخاب کر لیتا ہے، یا درندے کو دیکھ کر بھاگنے والا اپنے سامنے دو ایسے راستے پاتا ہے، جن میں ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی لیکن بایں ہمہ بغیر کسی ترجیحی وجہ کے ایک راستہ کا انتخاب بھاگنے کے لئے کر لیتا ہے، تو واقعہ یہ ہے، کہ ان مثالوں سے زیادہ سے زیادہ اگر کوئی بات ثابت ہو سکتی ہے، وہ صرف یہ ہے، کہ وجہ ترجیحی سے ترجیح دینے والے ان مثالوں میں ناواقف ہوتے ہیں، لیکن کسی چیز کی ناواقفیت سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ واقع میں وہاں وہ چیز تھی ہی نہیں، ایمان والے ہی نہیں، بلکہ جن میں ایمان نہیں بھی ہے، صرف عقل ہے، وہ بھی قطعی طور پر جانتے ہیں کہ مذکورہ بالا مثالوں میں بھی ترجیح کی کوئی نہ کوئی واقعی وجہ ضرور ہوتی ہے، خواہ ترجیح دینے والوں کو اس کا علم ہو، یا نہ ہو،

مثلاً بعض لوگ فلکی اسباب و وجوہ کی طرف اس ترجیح کو منسوب کرتے ہیں، اور بعض لوگ حق تعالیٰ کے قدیم ارادہ اور اس کے ازلی علم کو اس ترجیح کا سبب قرار دیتے ہیں، بعض لوگ ملکوتی اشارات یا شیطانی اشاروں میں ترجیح کی اس وجہ کا پتہ دیتے ہیں، الغرض یوں ہی بے شمار وجوہ ترجیح کے مختلف مذاق والوں کے سامنے ہوتے ہیں،

نیز عنقریب تم کو مطلع کیا جائے گا کہ خود ارادے کی جو چیز علت اور سبب ہوتی ہے، وہی ارادے کے تعلق کی بھی علت ہوتی ہے، یعنے دو مساوی پہلوؤں میں سے کسی ایک معین پہلو سے ارادہ کا جو تعلق قائم ہو جاتا ہے، اس کا سبب بھی وہی ہے جو خود ارادے کا سبب ہوتا ہے، اسی طرح خود ارادے کا صدور اپنی علت سے جیسے وجوبی اور حتمی رنگ میں ہوتا ہے، یہی حال ارادے کے تعلق کے صدور کا بھی ہے،

باقی فعل اختیاری کے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے واقع میں مساوی ہوں، ان دونوں میں سے کسی ایک پہلو کا صدور (بلا کسی وجہ ترجیح) کے فاعل سے ہو سکتا ہے، اس دعوی کے ثبوت

میں اس شخص نے جو یہ کہا ہے، کہ یہاں وجہ ترجیح کا ہونا اگر ضروری ہے، تو میں پوچھتا ہوں کہ ترجیح کی اس وجہ کا واقع میں ہونا ضروری ہے، یا ارادے کرنے والے کے علم میں اس کا ہونا ضروری ہے، پہلی شق تو اس لئے غلط ہے کہ افعال اختیاری کے صدور میں بسا اوقات ایسا خیال اور اعتقاد جو واقع کے مطابق نہ ہو اثر انداز ہوتا ہے، اور دوسری شق کی غلطی کے لئے پیاسے والی مثال کافی ہو سکتی ہے، کہ وجہ ترجیح سے ناواقف ہونے کے باوجود وہ مساوی حیثیت کے دو پیالوں سے ایک پیالے کے پانی کے پینے کے لئے انتخاب کر لیتا ہے،

لیکن اس استدلال میں جو کمزوری ہے، وہ ظاہر ہے، مطلب یہ ہے کہ ان دو شقوں کے سوا ایک تیسری شق بھی تو ممکن ہے، یعنے وجہ ترجیح کے متعلق یہ کہنا کہ ارادہ کرنے والے کے علم میں ترجیح کی یہ وجہ ہوگی، اور وہ اگر اس سے ناواقف ہوگا تو واقع میں کوئی نہ کوئی وجہ ترجیح کی ضرور ہوگی، ان دو صورتوں کے سوا تیسری صورت بھی تو ہو سکتی ہے، کہ ان دونوں میں سے کسی ایک میں لا علی سبیل التعین وجہ ترجیح کا ہونا ضروری ہو، دوسری بات اسی سلسلہ میں کہی جا سکتی ہے کہ دو شق جو استدلال میں پیش کی گئی ہے، ان میں سے اس شق کو مان لیا جائے یعنے واقع میں وجہ ترجیح کا ہونا ضروری قرار دیا جائے اب اس پر جو یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ افعال اختیاری کے صدور میں ایسے خیالات بھی اثر انداز ہوتے ہیں، جو واقع کے مطابق نہیں ہوتے، تو ہم اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ ایسا خیال اور اعتقاد جو واقع کے مطابق نہ ہو، اس وقت جو بات جھوٹی ہوتی ہے، ظاہر ہے، کہ وہ تو وہ قضیہ اور جملہ ہوتا ہے، جس کا ایسے موقع پر آدمی کو یقین ہو جایا کرتا ہے، لیکن خود یقین تو ایک واقعہ ہے، اس کے جھوٹے ہونے کی تو کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، اور ترجیح کی وجہ یہی یقین ایسے مواقع پر ہوا کرتا ہے، نہ کہ وہ جھوٹا قضیہ، بہر حال یقین کا تعلق خواہ قضیہ کاذبہ سے ہو یا صادقہ سے، وہ بہر حال یقین ہے، قلب کی ایک واقعی کیفیت ہے، پس ہمارا دعویٰ یہی ہے، کہ وجہ ترجیح کا واقع میں ہونا ضروری ہے خواہ اس واقعی امر کا تحقق ارادہ کرنے والے کے دل میں ہو، مثلاً کسی نفع کی امید یا ارادہ کرنے والے کے دل میں نہ ہو، اس سے باہر ہو، اسی پہلی شق کے متعلق ایک بات یہ بھی کہی جا سکتی ہے، کہ خلاف واقع اعتقاد اور خیال کی صورت میں کہنے والے نے جو کہا تھا کہ وہاں وجہ ترجیح یہی غلط خیال ہوتا ہے، ہم چاہیں تو اس کو بھی مسترد کر سکتے ہیں، اور کہہ سکتے ہیں کہ غلط اعتقاد کی صورت میں ہو سکتا ہے، کہ وجہ ترجیح کوئی دوسری واقعی بات ہو، جس کا ہمیں علم نہ ہو، یعنے تم وجہ ترجیح جو اسی غلط اعتقاد کو قرار دیتے ہو، ہم اس کا انکار کر سکتے ہیں۔

ان امور کے سوا کہنے والا ان لوگوں سے یہ بھی کہہ سکتا ہے، جیسا کہ عنقریب بیان بھی کیا جائے گا کہ ارادہ میں وجوب جس علت اور سبب سے پیدا ہوتا ہے، وہی اس چیز کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کی علت ہوتا ہے، جس کا ارادہ کیا جاتا ہے، اب ظاہر بات ہے، کہ ارادہ جوں ہی کہ پایا جائے گا تو واقع میں اس کی علت کا پایا جانا بھی ناگزیر ہے، جس کا مطلب یہی ہوا کہ ارادہ کی علت واقع میں جس وقت پائی جائے گی، اس وقت مراد (یعنے جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہے) اس کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح دینے والی وجہ کا پایا جانا واقع میں ضروری ہے۔

نتیجہ اس کا کیا ہوا؟ یہی تو کہ جہاں کہیں اور جب کبھی ارادہ پایا جائے گا مراد کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح دینے والی وجہ بھی وہیں پائی جائے گی، (اگرچہ یہ ذرا زیادہ دقیق مباحث ہیں لیکن غور سے پڑھو اور ان کو ذہن نشین کرو)

مجھے ان طول وطویل مباحث میں الجھنے کی ضرورت دراصل اس لئے ہوئی، کہ خواہ مخواہ بعض لوگوں نے اپنا زور جو اس مسئلہ پر صرف کیا ہے، کہ ایسا فعل بھی ہو سکتا ہے جس کے کرنے کا ارادہ بلا وجہ کیا گیا ہو، اور کہتے ہیں کہ مراد (یعنے جس فعل کا ارادہ کیا گیا ہو) اس کے کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق اس طور سے بھی ہو سکتا ہے کہ اس تعلق کا نہ کوئی سبب ہو، نہ باعث ہو، اور اسی بے معنی دعوت کے ثبوت میں مذکورہ بالا واہی تباہی باتوں کے اظہار پر وہ مجبور ہوئے¹

میرے نزدیک تو یہ دعویٰ نہ صرف عقل بلکہ نقل کے بھی مخالف ہے، قطعاً کتاب (قرآن) سنت (حدیث) کا جس نے مطالعہ کیا ہے، وہ جانتا ہے، کہ ان میں صراحۃً یہ بیان کیا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کی قدرت کا عمل ہمیشہ اس کی حکمت ومصلحت کا تابع ہوا کرتا ہے، اور قدرت ایک ایسی صفت ہے، جس کا بذات خود ممکن کے ہر پہلو سے یکساں تعلق رہتا ہے، لیکن خدا کی حکمت اور مصلحت ان میں سے کسی ایک پہلو دوسرے پہلو پر ترجیح عطا کرتی ہے، (یقیناً اسی کتاب وسنت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے) کہ خدا کے ارادہ کے تعلقات بے معنے اور بلا وجہ جزافی نہیں ہوتے (یعنے بغیر کسی مطلب ومقصد کے

---

¹ مصنف دراصل اشاعرہ کے اس مشہور خیال کی تردید کرنا چاہتے ہیں جو ان کی طرف منسوب ہے، یعنے کسی غرض کو پیش نظر رکھ کر خدا نے کوئی کام نہیں کیا ہے، اس کی تعبیر عربی میں یہ کی گئی ہے کہ افعال الٰہی معلل بالاغراض نہیں ہوتے، ان کا خیال ہے کہ غرض کو پیش نظر رکھ کر تو وہ کام کیا کرتا ہے جس میں کوئی کمی ہوتی ہے، اس کمی کی تلافی کے لئے کام کر کے غرض حاصل کرتا ہے اور خدا کی ذات میں کمی کے کیا معنے ہو سکتے ہیں، نہ صرف معتزلہ بلکہ فقہاء اہل السنت والجماعت اس باب میں اشاعرہ کے مخالف ہیں دیکھو شرح مواقف صفحہ ۵۳۵ مطبوعہ مصر، مصنف نے فقہاء کے مذہب کو اختیار کر کے اشاعرہ کے خیال کی تردید کی ہے آگے ایک مستقل عبقہ میں اس پر تفصیلی بحث آرہی ہے ۱۲

اس کا ممکن کے کسی پہلو سے یوں ہی تعلق پیدا ہو جاتا ہے، یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ افعال الٰہی کو ہر طرف سے علل و اسباب گھیرے ہوئے ہیں یعنے حکمت جس کا نام باطن الوجود یہ خدا کے افعال کا احاطہ اوپر سے کئے ہوئے ہے، اور مادوں کی استعدادی صلاحیتیں اور بندوں کے منافع، دعا کرنے والوں کی دعائیں شفاعت و سفارش کرنے والوں کی سفارشیں، اور شفاعتیں، فرماں برداروں کی فرماں برداریاں، نافرنوں کی نافرمانیاں، نیز بلند پایہ روحانی نفوس خواہ ان کا تعلق (علوی عالم) سے ہو، یا زمین سے ہو، اسی طرح علویات و سفلیات کے اوضاع (حرکات) عالم میں بہترین نظام کو قائم رکھنے کے لئے قوانین کی نگرانی، الغرض یہ اور اسی قسم کی دوسری باتیں حق تعالیٰ کے ارادے کے تعلقات میں ترجیح پیدا کرنے کے تحتانی اسباب ہیں۔

حق تعالیٰ کے صفات قدرت اور ارادہ کے متعلق جو اس بات کے قائل ہیں کہ اپنے عمل و تاثیر میں خدا کے یہ صفات اس قانون کے تابع نہیں ہیں، جو خدا کی ذات کا اقتضار ہے دوسرے الفاظ میں یوں بھی کہہ سکتے ہو کہ خدا کی ذات جس حکمت و مصلحت کو چاہتی تھی اور اسی حکمت و مصلحت کی بنیاد پر جو قانون (علم الٰہی میں طے ہو چکا ہے) جو کہتے ہیں کہ قدرت و ارادے کے صفات اس طے شدہ قانون کے مطابق عمل نہیں کر رہے ہیں، درحقیقت ان ہی لوگوں نے یہ بات پھیلائی ہے کہ خدا کے افعال کسی حکمت و مصلحت پر مبنی نہیں ہیں،

اور سچ تو یہ ہے کہ قرآنی آیات کا ایک بڑا ذخیرہ بتاتا ہے، کہ گو قدرت الٰہی کا تعلق ہر ممکن شے، کے دونوں پہلوؤں (وجود و عدم) سے مساوی حیثیت رکھتا ہے، لیکن ممکن کے ان دونوں پہلوؤں میں سے جو پہلو واقعہ کی شکل اختیار کرتا ہے، وہ وہی ہوتا ہے، جسے حق تعالیٰ کی حکمت چاہتی ہے، یہ بات کہ بے سوچے سمجھے جزافی طور پر ممکن کے کسی نہ کسی پہلو سے حق تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق قائم ہو جاتا ہے، (قرآنی آیات سے اس کی تائید نہیں ہوتی) بلکہ بعض آیتوں میں تو صراحۃً ان حکمتوں اور مصلحتوں کا اظہار بھی کیا گیا ہے، مثلاً:

ولو شاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض

اور خدا چاہتا تو مدد کرتا (ایمان والوں کی کافروں کے مقابلہ میں، مگر چاہتا ہے، خدا تم میں بعض کو بعض کے ساتھ (مقابلہ کرا کے)

یا ارشاد ہے،

ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم فيما اتاكم

اور خدا چاہے، تو بنا دے تم لوگوں کو ایک ہی گروہ مگر وہ جانچتا ہے تم کو اس چیز سے جو دی ہے اس نے تم کو

یا فرمایا گیا ہے،

ولو شئنا لاتینا کل نفس ھداھا
ولکن حق القول منی لاملئن جھنم من
الجنۃ والناس اجمعین

ہم اگر چاہتے تو ہر شخص کو اس کی ہدایت عطا کر دیتے، مگر
طے ہو چکی ہے میری بات کہ میں بھر دوں گا جہنم کو جنوں سے
اور آدمیوں سے سب سے،

یا خبر دی گئی ہے:

ولو شاء ربک لجعل الناس امۃ واحدۃ
ولا یزالون مختلفین الا من رحم ربک
ولذلک خلقھم

اور اگر چاہے تیرا رب تو لوگوں کو ایک ہی گروہ بنا دے
لیکن رہیں گے لوگ ہمیشہ باہم ایک دوسرے سے
اختلاف کرتے ہوئے، مگر وہی جس پر رحم کیا تیرے رب نے
اور اسی لئے پیدا کیا ہے ان کو

یہ بھی اطلاع دی گئی ہے:

ولو بسط اللہ الرزق لعبادہ لبغوا
فی الارض

اور روزی کو خدا اگر اپنے بندوں کے لئے کشادہ
کر دے تو بغاوت کر بیٹھیں گے، لوگ زمین میں،

قرآن ہی میں یہ بھی ہے، کہ

ولولا ان یکون الناس امۃ واحدۃ
لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لبیوتھم سقفاً
من فضۃ ومعارج علیھا یظھرون،

اور نہ ہوتی اگر یہ بات کہ ہو جائیں گے، لوگ ایک ہی ٹولی
تو ہم بنا دیں ان لوگوں کے لئے جو رحمن کے منکر ہیں ان کے
گھروں کی چھت چاندی کی اور سیڑھی بھی (چاندی) کی
جس پر چڑھیں وہ لوگ

یہ بھی قرآنی آیت ہے، کہ:

ولولا کلمۃ سبقت من ربک لقضی
بینھم

اگر تیرے رب کی بات (پہلے سے طے شدہ نہ ہوتی،
تو فیصلہ کر دے ان لوگوں کے درمیان،

(اور جیسے مذکورہ بالا آیات میں افعال الٰہی کی حکمتوں کو بیان کیا گیا ہے، اسی طرح بعض آیتوں
میں (ترجیح کی وجہ) قبول کرنے والوں کی صلاحیتوں اور استعدادوں کو بھی قرار دیا گیا ہے، مثلاً

مایضل بہ الا الفاسقین — اور نہیں گمراہ کرتا ہے قرآن سے کسی کو خدا مگر فسق کرنے والوں کو

کی آئت میں یا

اذا اردنا ان نھلک قریۃ امرنا مترفیھا ففسقوا فیھا فحق علیھا القول فدمرنھا تدمیراً۔ — جب ہم چاہتے ہیں کہ تباہ کردیں کسی بستی کو تو بڑھا دیتے ہیں اس بستی کے دولت مندوں کو پس فسق کرتے ہیں اس بستی میں پس بات ان پر پوری ہوجاتی ہے، پھر ڈھاکر رکھ دیتے ہیں اس کو خوب اچھی طرح ڈھاکر،

القرآن ج ع

میں اسی حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے، کہ افعال الٰہی کا ظہور قبول کرنے والوں کی صلاحیتوں کے مطابق ہوا ہے، یہ بات کہ (افعال الٰہی) میں اس نظام کی حفاظت و نگرانی بھی مقصود ہوتی ہے جسے بہترین شکلوں میں قدرت قائم رکھنا چاہتی ہے، یعنے نظام اتم کی رعائت اور عدل کا قیام ان سے مقصود ہوتا ہے، بعض آئتوں میں اس کی طرف بھی تصریحاً اشارے کئے گئے ہیں، مثلاً ارشاد ہے، کہ

ولو اتبع الحق اھواءھم لفسدت السمٰوٰت والارض ومن فیھن۔ — اگر حق ان لوگوں کی خواہشوں کے تابع ہوجاتا تو برباد ہوجائیں گے آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے،

اسی طرح قرآنی آیات یعنے،

أم نجعل الذین امنوا وعملوا الصلحات کالمفسدین فی الارض۔ — کیا جن لوگوں نے مان لیا، اور نیک عمل کیا ان کو ہم ان کے مانند بنادیں گے جو زمین میں فساد برپا کرنے والے ہیں،

یا

أم نجعل المتقین کالفجار — کیا ہم پرہیزگاروں کو بدکاروں کے مانند بنا دیں گے،

یا

ان اللہ لایامر بالفحشاء — اللہ بے حیائیوں کا حکم نہیں فرماتا

ظاہر ہے، کہ اسی قانون کو تو بیان کیا گیا ہے (کہ قدرت بہر حال عالم کے نظام صالح کو برقرار رکھنا چاہتی ہے)

بہر حال جیسا کہ میں نے کہا بعض مقامات پر تو ان امور کی تصریح کی گئی ہے، لیکن زیادہ تر بجائے تصریح کے اجمال سے کام لیا گیا ہے، صرف اتنا اشارہ کر دیا گیا ہے، کہ افعال الٰہی کی ان حکمتوں کی گہرائیوں تک رسائی ہر ایک کی نہیں ہو سکتی اس قسم کی آئتیں مثلاً:

وما خلقنا السمٰوٰت والارض وما بینهما لاعبین وما خلقناهما الا بالحق ولکن اکثرهم لا یعلمون	نہیں پیدا کیا ہم نے آسمانوں اور زمین کو کھیلتے کودتے ہوئے اور نہیں پیدا کیا ہم نے ان دونوں کو لیکن حق کو پیش نظر رکھتے ہوئے، مگر اکثر ان انسانوں کے نہیں جانتے،

یا یہ کہ

ولو شاء اللہ لجمعهم علی الهدیٰ فلا تکونن من الجاهلین	اور اللہ چاہے، تو اکٹھا کر دے ان کو ہدایت کی باتوں پر بس نہ بن جا تو جاہلوں میں،

(ان میں وہی اجمال کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے، اور متنبہ کر دیا گیا ہے، کہ ہر شخص ان حکمتوں کو جان نہیں سکتا)

خلاصہ یہ ہے، کہ قرآن مجید کا غور سے مطالعہ اگر کیا جائے اور تلاش و جستجو سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کتاب کی آئتوں کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے، جسے ایسے الفاظ پر ختم کیا گیا ہے، جو بتاتے ہیں کہ کائنات میں حق تعالیٰ کی کارفرمائیاں علم و حکمت پر مبنی ہیں۔

مثلاً عموماً اس قسم کی آئتیں علیم حکیم، عزیز، حلیم وغیرہ الفاظ پر ختم ہوتی ہیں، گویا ان الفاظ سے افعال الٰہی کی لم اور وجہ کی طرف اجمالاً اشارہ کیا گیا ہے، کچھ بھی ہو اس واقعہ کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جیسے یہ بات کہ خدا جو کچھ چاہتا ہے، کرتا ہے، (یعنے یفعل اللہ ما یشاء) جیسے دین کے ان ضروری عناصر میں ہے، جس کا ماننا ہر اس شخص کے لئے ناگزیر ہے جو دین کو مانتا اور اس کو خدا کی طرف سے سمجھتا ہے، اسی طرح یہ بات کہ خدا نہیں چاہتا۔ لیکن اس چیز کو جسے اس کی حکمت و مصلحت چاہتی ہے، یہ بھی دین ہی کے ضروریات میں ہے، دین کا ماننے والا اس کا کسی طرح انکار نہیں کر سکتا البتہ یہ ضرور ہے، کہ خدا کی حکمتوں کی گہرائیوں تک رسائی ہر شخص کے لئے چونکہ آسان نہیں ہے،

اور نہ ان کے اسرار رموز کو ہر کوئی پا سکتا ہے، نہ ان کے پورے تفصیلات سے واقف ہو سکتا ہے، اسی طرح کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں کی پیدائش کے جو اسباب و معدات ہیں، ان کا احاطہ ہم لوگوں کے بس کی بات نہیں ہے، اسی طرح ہر ہر چیز کے پیدا ہونے میں معدات کے نصاب کی نوعیت کیا ہے، کن کن رکاوٹوں اور موانع کے دور ہونے پر اس کی پیدائش موقوف ہے، ان کے مخالف اسباب کی قوت کتنی ہے، ان سارے امور کا علم ہر کسی کے لئے آسان نہیں ہے، اسی لئے ہمارے لئے کوئی چارہ کار اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ کائناتی حوادث کو خدا کے ارادہ اور اس کی صفت تکوین (تخلیق و آفرینش) کی طرف منسوب کر دیں، کیونکہ (ہر چیز کی پیدائش کی علت تامہ اور کامل اسباب کا آخری جزو خدا کا ارادہ اور اس کی صفت تکوین ہی ہے، یہی ارادہ الٰہی اور صفت تکوین درحقیقت تمام حوادث میں وجوب کا رنگ پیدا کرتی ہے، یعنے ان کے عدم کے دروازوں کو بند کر کے وجود کو ان کے لئے ثابت کر دیتی ہے، پس ہر شئے کی ایسی علت موجبہ جس سے معلول کسی طرح الگ نہیں ہو سکتا ارادہ اور تکوین ہی کے صفات ہیں، اور جو حال (اسباب و علل کے علم میں ہمارا ہے) یہی کیفیت ہمارے علم اور ارادے کی وجہ ترجیح اور لم کے متعلق ہے، زیادہ سے زیادہ ہم یہی کر سکتے ہیں، کہ ممکن کے جس پہلو کے ساتھ خدا کے ارادہ کا تعلق قائم ہو جائے) ہم اجمالاً اس کو خدا کی حکمت کی طرف منسوب کر دیا کریں۔

اس کی مثال گویا یہ ہو سکتی ہے، کہ موسیقی کا ایک ماہر ستار پر زخموں کی چوٹ لگاتا ہے اور اس کی چوٹوں سے مختلف قسم کے پست و بلند کشیدہ غیر کشیدہ آوازیں پیدا ہوتی ہیں، اب ظاہر ہے، کہ ان آوازوں کی بلندی و پستی اتار چڑھاؤ کے اسباب و علل کی تلاش و جستجو میں اگر تم مشغول ہو گئے تو اس سوال کا ایسا جواب جو بآسانی لوگوں کی سمجھ میں آجائے یہی ہو سکتا ہے، کہ اس ماہر موسیقی کی خواہش اور ارادے کی طرف ان کو منسوب کر دیا جائے لیکن ظاہر ہے، کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ اس ماہر مغنی کی خواہش اور ارادے کا تعلق (لگانے کے ان سارے مظاہر سے جو ہوا) اس تعلق کو اٹکل پچو اور جزافی تعلق قرار دیا جا رہا ہے، یقیناً یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ مغنی کا یہ سارا غنائی کاروبار قطعاً مرتب اسباب و علل کے ایک خاص سلسلہ کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، مثلاً مغنی میں موسیقی کا سلیقہ اور ملکہ ہونا، اس کے بعد خیال میں اپنی لے کے ہر پہلو کو سوچنا، ستار پر صحیح اصول کے تحت مضراب کی چوٹ لگانے کی قدرت اسی طرح اظہار کمال کے جذبہ کا مغنی میں ہونا) ان باتوں کا تعلق تو مغنی سے ہے، اسی کے ساتھ اس میں خود ستار کے خصوصیات کو بھی آواز کے پیدا ہونے میں یقیناً

دخل ہے، مثلاً اس کے تاروں کا باہم ایک دوسرے سے قریب و بعید ہونے کے لحاظ سے خاص خاص مقام پر ہونا، نیز ان تاروں کی جسامت، موٹے ہوں تو کتنے موٹے ہوں، باریک ہوں تو کتنے باریک ہوں، الغرض یہ اور اسی قسم کی بیسیوں چیزوں کو آواز کے نکلنے اور خاص قالب میں ان کا جو ظہور ہو رہا ہے، اس میں ضرور دخل ہے، لیکن خیال میں اپنی لے کو مغنی جب سوچتا ہے، تو اس کی نوعیت کیا ہوتی ہے، پھر جس شوق اور ذوق کے جذبہ کے تحت وہ اس وقت گانے پر آمادہ ہوا ہے، اس شوق و ذوق کی صحیح کیفیت کیا ہے، کیونکہ ارادہ ہمیشہ شوق و ذوق کی اسی کیفیت کا تابع ہوتا ہے، اسی طرح اس چیز کا متعین کرنا کہ تاروں سے اس خاص قسم کی آواز پیدا کرنے کے لئے ان کے ساتھ کن کن باتوں کی رعائت کی جائے اور خود ان میں کس کس قسم کی کیا کیا خصوصیتیں ہونی چاہئیں، ظاہر ہے، کہ ٹھیک صحیح طور پر ان امور کا متعین کرنا آسان نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ بجائے ان تفصیلات میں الجھنے کے) آخری سبب یعنے مغنی کی مشیت اور خواہش اسی کا حوالہ دے دیا جاتا ہے، اور فن موسیقی میں جو مہارت و کمال اس مغنی کو حاصل ہے، اس کی طرف اس کی مشیت اور ارادے کو اجمالاً منسوب کر دیا جاتا ہے، یعنے کہدیا جاتا ہے، کہ آواز کے ہر اتار چڑھاؤ، پستی و بلندی کے ساتھ ان کے ارادے کا تعلق اس مہارت اور حذاقت کا تابع ہے، جو فن موسیقی میں وہ رکھتا ہے، اجمالاً جس بات کو ہر عامی آدمی سمجھ سکتا ہے، وہ یہی ہو سکتی ہے، باقی اس کے تفصیلات سو ظاہر ہے کہ ان سے وہی واقف ہو سکتا ہے، جو فن موسیقی میں اس ماہر مغنی کا ہم مثل یا کم از کم اس کے قریب قریب ہو۔

عبقہ (٦)

ایسی ہستی جو قادر بھی ہو اور حکیم بھی ہو جب کسی ایسی بات کو پاتا ہے، جو اس کے مذاق کے مناسب و مطابق ہو، یعنے پاتا ہو کہ اس کے کمالات میں سے کسی کمال کا ظہور اس سے چیز سے ہو سکتا ہے، اور دیکھتا ہو کہ اس کی حکمت کا تقاضا بھی یہی ہے، کہ ایسی چیز وجود کا لباس اختیار کر کے عالم واقع میں نمایاں ہو، تو اس کے بعد حکیم کا جذبہ شوق اسی شئے کے پیدا کرنے پر اس کو آمادہ کرتا ہے، شوق کے بعد پیدا کرنے کا عزم پختہ ہو جاتا ہے، یعنے اس شئے کے وجود کو اس کے عدم پر پوری مستحکم ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، اور اب اس کے بعد اس شئے کے پیدا کرنے کی جو قدرت حکیم میں پائی جاتی ہے، اسی قدرت کو حکیم شئے کی پیدائش کی طرف متوجہ کرتا ہے، اس سلسلہ میں پختہ اور مصمم عزم اور مستحکم

ترجیح ہی درحقیقت ارادہ ہے، واقعہ تو یہی ہے، لیکن عام طور پر یہ جو مشہور ہو گیا ہے، کہ جس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے، یعنی "مراد" کے وجود اور عدم دونوں سے ارادہ کو مساوی نسبت ہوتی ہے، اور بغیر کسی باعث و سبب کے مراد کے ان دو پہلوؤں میں سے ارادہ کا تعلق کسی ایک پہلو سے قائم ہو جاتا ہے، جہاں تک اس بندہ ضعیف کے وجدان کا فیصلہ ہے، اس کی روشنی میں تو مجھے یہ بالکل غلط بات معلوم ہوتی ہے، بلکہ میرے خیال میں واقعہ کی نوعیت یہ نظر آتی ہے، کہ مراد کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہو جانا یہی ارادے کی حقیقت اور ماہیت کی لازمی کیفیت ہے، یعنی ایسی لازمی کیفیت جو ارادے کی صفت سے ذہن میں ہو، یا ذہن سے باہر ہو کسی جگہ بھی جدا نہیں ہو سکتی ایسا نہیں ہے کہ ارادہ پہلے پایا جاتا ہے تب باہر سے پیدا کرنے والا اس کیفیت کو بھی پیدا کر دیتا ہے بلکہ ارادہ کا وجود جب ہوگا تو اسی کیفیت کے ساتھ ہوگا) یعنی ارادہ اور اسکی اس کیفیت کے درمیان کسی جاعل کے جعل کی ضرورت نہیں ہے، ٹھیک جو نسبت زوجیت (جفت ہونے کی صفت) کو چار کے عدد سے ہے، بجنسہ بھی یہی نسبت ارادہ میں اور اس کیفیت میں ہے، بلکہ اگر سوچا جائے تو ارادے سے اس کیفیت کے تعلق کی نوعیت چار اور اس کی صفت زوجیت کے تعلق سے بھی زیادہ قوی اور گہری ہے، یعنی ارادے کے ساتھ اس کیفیت کا وہی تعلق ہے، جو بالمعنی الاخص والے لازم کو اپنے ملزوم سے ہوتا ہے، بالفاظ دیگر یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ارادے مفہوم کو کوئی سوچ ہی نہیں سکتا جب تک یہ نہ سوچے کہ کسی شئے سے اس کا تعلق ہے، یا کسی شے سے وہ متعلق ہے، آخر ارادے کے لفظ کا مطلب کیا ہوتا ہے، کسی شے کی طرف قصد کرنا ارادے کا یا تو یہ مطلب ہو سکتا ہے، یا یوں بھی کہہ سکتے ہو کہ جس چیز پر قدرت حاصل ہو، اس کے دو پہلوؤں (وجود و عدم) میں سے کسی ایک پہلو کا دوسرے پہلو پر ترجیح یافتہ ہو جانا، اسی مستحکم و موکد ترجیح" کا نام ارادہ ہے، دیکھ رہے ہو، دونوں تعبیروں میں ارادہ کا شے سے متعلق ہونا ہر حال میں ضروری ہے، اور یہی میں کہنا چاہتا تھا، باقی میں نے جو یہ کہا کہ ارادے کی صفت سے اس کی اس لازمی کیفیت کی جدائی اور علیحدگی نہ ذہن میں ممکن ہے، اور نہ ذہن سے باہر خارج میں، تو تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ خارج میں تو ارادے کی اس صفت سے اس کیفیت کا نہ جدا ہونا بدیہی بات ہے، غور و فکر کی بھی حاجت نہیں، کیونکہ "مراد" کے دو پہلوؤں میں سے خاص کر کے کسی ایک پہلو ہی سے متعلق ہو جانا یہی چیز تو خاص خاص ارادوں کو خاص خاص ارادوں کی شکل عطا کرتی ہے، یعنی شخصی ارادوں کی کیفیت ان میں اسی سے پیدا ہوتی ہے۔

باقی ارادے کی صفت کے متعلق یہ خیال کہ اس کا حال بھی وہی ہے، جو آدمی کی عقلی قوت کا ہے، یا آنکھ میں نور کا جو حصہ پایا جاتا ہے، یا کان کے پردوں میں شنوائی کی جو قوت پائی جاتی ہے، ان سب کی جو حالت ہے، وہی ارادے کی بھی ہے، بایں معنی کہ ان قوتوں کا شخصی وجود خاص خاص چیزوں سے کے ساتھ خصوصی تعلق کے قائم ہوجانے کا رہین منت نہیں ہے، بلکہ خصوصی تعلقات کا ان میں باہر سے اضافہ ہوتا ہے، یعنے یہ قوتیں شخصی رنگ میں ہر شخص کے اندر موجود ہوتی ہیں، پھر کبھی ان کا تعلق اس چیز سے ہوجاتا ہے، کبھی اس چیز سے (مثلاً عقلی قوت کبھی ایک چیز کو سوچتی ہے کبھی دوسری چیز کو) یا بینائی کے نور کا تعلق کبھی زید سے قائم ہوتا ہے، کبھی عمرو سے کسی سرخ رنگ سے کسی زرد رنگ سے اسی طرح سامعہ کی قوت کبھی اس آواز کو سنتی ہے، کبھی اس آوازہ کو آخر کون نہیں جانتا کہ عقلی قوت کا تعلق صورتوں سے مسلسل بدلتا رہتا ہے، لیکن وہ اپنے شخصی خصوصی رنگ میں بہرحال باقی رہتی ہے، یہی حال بینائی کے نور کا ہے، کہ مختلف چیزوں کو وہ دیکھتی رہتی ہے، لیکن اس کی شخصیت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے، بلکہ دیکھنے کے کام سے اگر تھوڑی دیر کے لئے معطل بھی ہوجائے جب بھی اپنی شخصی حیثیت سے وہ جدا نہیں ہوتی، یہی حال شنوائی کی قوت کا ہے۔

میرے نزدیک اس خیال کے ساتھ وہی لوگ اتفاق کر سکتے ہیں جن کی سمجھ پر بھی تاریکیاں چھائی ہوئی ہیں، بلکہ (تشبیہی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو) ارادے کی صفت کا حال شخصی علمی صورت کے مطابق نظر آتا ہے، یا شعائی خطوط جن کا بینائی سے تعلق ہے، ہم ارادے کو ان خطوط سے زیادہ مشابہ پاتے ہیں، یعنے مذکورہ بالا شخصی علمی صورت یا شعاعی خطوط مخصوص اشیاء کے ساتھ ان کے جو تعلقات ہوتے ہیں، ان ہی تعلقات کے ساتھ ان کے تشخص و تعین کا رنگ وابستہ ہے، آخر خود تم سوچو، کہ ایسی چیز جس پر ہم قادر ہوں، اس کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی ترجیح یا فنگی، یا رجحان پذیری کا حد کمال تک پہونچ کر مؤکد اور مستحکم ہوجانا ارادے کا مطلب اس کے سوا اور بھی کچھ ہوتا ہے، پس یقیناً اس کی نوعیت بھی وہی ہے، جو اس کی ہم جنس دوسری قلبی کیفیتوں کی نوعیت ہے، یعنے محبت عداوت شوق، حسد غصہ، مہربانی وغیرہ قلبی کیفیتوں کی جو حالت ہے، بس وہی حالت ارادہ کی بھی ہے، مطلب یہ ہے کہ قلب کی ان ساری کیفیتوں میں بذات خود یہ بات پائی جاتی ہے، کہ خاص خاص چیزوں سے ان کا خصوصی تعلق جب پیدا ہوتا ہے، تب ان کی شخصی حیثیت متعین ہوتی ہے، اور جوں ہی کہ وہ چیزیں بدل جاتی ہیں، جن سے ان کا تعلق قائم ہوا تھا، وہیں ان کیفیتوں کی شخصی حیثیت بدل جاتی ہے، یعنے کسی خاص چیز (مثلاً کھانے کا) شوق قطعاً وہ شوق نہیں ہے، جس کا تعلق کپڑے سے ہے

یہی حال ارادہ کا ہے، یعنے (دو پہلوؤں میں سے) کسی ایک پہلو کا ارادہ قطعاً وہ ارادہ نہیں ہے جس کا تعلق مخالف پہلو سے ہے، یقیناً پہلے ارادہ کی شخصیت دوسرے ارادہ کی شخصیت سے مختلف ہے،

البتہ ان سارے قلبی کیفیات کی جو قوت حامل ہوتی ہے، اس کے تعلقات ان سب چیزوں سے مساوی ہوتے ہیں جن سے، ان کیفیات کا تعلق قائم ہوتا رہتا ہے، میری مراد "قوت قلبیہ" سے ہے کہ وہی ان ساری کیفیتوں کی حامل ہوتی ہے۔

بلاشبہ قلب کی اس قوت کا یہ حال ضرور ہے، کہ اس چیز کا شوق پیدا ہو یا اس چیز کا دکھانے کا ہو، یا کپڑے کا) ان دونوں کی راہ میں وہ مزاحم نہیں ہے، اس کو نہ اس سے انکار ہے نہ اس سے اسی طرح ارادہ خواہ کھڑے ہونے کا کیا جائے یا نہ کھڑے رہنے کا، قلب کی یہ قوت ان دونوں کی راہ میں بھی حائل نہیں ہوتی، اس میں ان میں سے کسی ایک سے بھی انکار نہیں پایا جاتا۔

(بہر حال مراد کے دونوں پہلوؤں (عدم و وجود) سے ارادہ کا مساوی تعلق ہوتا ہے) یہ ایسی مہمل بات ہے، کہ اسی کو اگر مان لیا جائے کہ یہی واقعہ ہے، تو ارادے کی صفت کو مان لینے کے بعد مزید ایک دوسری صفت جس کی تعبیر قدرت کے لفظ سے کی جاتی ہے اس کی قطعاً ضرورت باقی نہیں رہتی، کیونکہ مقدور (جو زیر قدرت ہو) کے دونوں پہلوؤں سے مساوی نسبت تو قدرت کو بھی ہوتی ہے۔

(اس گفتگو کے بعد اب سمجھنا چاہیئے، کہ امام اشعری کی طرف یہ نظریہ جو منسوب کیا گیا ہے، کہ ارادہ اپنی ترجیح میں کسی علت اور سبب کا محتاج نہیں ہوتا، میرے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خود ارادہ کی جو چیز علت اور سبب ہوتی ہے، امام اشعری کہنا چاہتے ہیں، کہ وہی ارادہ کی ترجیح کی بھی علت ہے، یعنی اسی ترجیح کے لئے ان کے نزدیک کسی مستقل جداگانہ علت کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ارادہ والی علت اس ترجیح کی علت بننے کے لئے کافی ہے، بالفاظ دیگر یوں کہو کہ ارادہ کی علت کسی شی کا ہونا بجنسہ یہ اس کی ترجیح کی علت ہونا بھی ہے اور یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسے فلاسفہ کہتے ہیں، کہ بنانے والا ذات کو جب بنا دیتا ہے، تو یہی بنانا ذات کا اس ذات کی ذاتیات کا بن جانا ہے، یعنے ذاتیات اپنے بننے اور تیار ہونے میں کسی علیحدہ مستقل بناوٹ (جعل) کے محتاج نہیں ہوتے اصطلاحی تعبیر اسی کی ان الفاظ میں کی جاتی ہے، کہ ذاتیات غیر مجعول ہوتے ہیں، یعنے ذات کی جعل کے سوا ان کے لئے کسی علاحدہ مستقل جعل کی ضرورت نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ ارادے کی ترجیح کی مقتضی اور چاہنے والی وہی چیز ہوتی جو خود ارادے کی چاہنے والی

ہے، یعنے ارادہ کا یہی اقتضار بجنسہ ترجیح کا بھی اقتضار ہے۔

اب چونکہ ان لوگوں کا یعنی (اشعریوں) کا عقیدہ ہے، کہ ارادہ قدیمہ حق تعالیٰ کی ذات کا ایسا ذاتی اقتضار ہے، جسے ایجابی اقتضار کہتے ہیں (یعنے جیسے سارے الٰہی صفات خدا کی ذات کے ایجابی اقتضار کا نتیجہ ہیں بایں معنی کہ خدا کی ذات ہو اور اس کے یہ کمالی صفات اس میں نہ پائے جائیں یہ ناممکن ہے، یہی حال ارادہ کا بھی ہے، بہر حال جب ارادہ قدیمہ ذات الٰہی کا ایسا اقتضار ہے، جسے ایجابی اقتضا کہتے ہیں، تو ظاہر ہے، کہ اس ارادہ قدیمہ کی ترجیح یہی خدا ہی کی ذات کا اقتضار ہوگی، اسی طرح ارادہ کی دوسری قسم جسے ارادہ حادثہ کہتے ہیں یعنے جن ارادوں کا ظہور بندوں میں ہوتا ہے، ان حادث ارادوں کے متعلق ان ہی اشعریوں کا عقیدہ ہے، کہ وہ ارادہ قدیمہ کے خاص اقتضار ہیں یعنے بندوں کو کسی قسم کا کوئی دخل ان حادث ارادوں کی پیدائش میں نہیں ہے، بلکہ خدا کا قدیم ارادہ براہ راست ان کا مقتضی ہے، اور جب حادث ارادوں کے متعلق ان کا یہی خیال ہے، تو لازمی نتیجہ اس کا یہی ہے، کہ ان حادث ارادوں کی ترجیح یعنے بندوں کے اختیاری افعال کے دونوں پہلوؤں (وقوع پذیر ہونے اور نہ ہونے) میں سے ایک پہلو کا دوسرے پہلو پر بندوں کی دخل اندازی کے بغیر رجحان یہ حق تعالیٰ کے ارادہ قدیم ہی کا اقتضار ہوگا۔

پس حاصل سارے مباحث کا یہی ہوا کہ سارے اختیاری افعال کے مبادی اور ابتدائی اسباب وعلل کے متعلق اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے، کہ ان کو اختیاری نہیں بلکہ ایجابی اسباب مان لیا جائے، یعنے بغیر کسی استثناء کے وہ ہمیشہ ایجابی ہوتے ہیں۔

باقی اس سلسلہ میں اس قسم کی باتیں جو کہی جاتی ہیں یعنے بلا ترجیح دینے والے کے کسی چیز کا خود رجحان پا جانا، یا ترجیح دینے والے کے بغیر کسی چیز کو ترجیح دے دینا، یا وجہ ترجیح، یا باعث ترجیح کے بغیر ان میں سے کسی ایک ہی کو محال ٹھہرانے کی جو کوشش کی جاتی ہے، اگر غور کیا جائے تو ناممکن اور محال ہونے میں یہ ساری باتیں برابر ہیں یہ کوشش کہ ان مقدمات میں سے کسی مقدمہ کو تو محال ٹھہرایا جائے اور کسی کو ممکن میرے خیال میں صرف ایک خیالی ہوس ہے، واقعات کے لحاظ سے اس کا کوئی نتیجہ نہیں ہے۔

اس سے سمجھا جا سکتا ہے، کہ موجب (یعنی وہ شئے جو کسی چیز کے عدم کی ساری راہوں کو بند کر کے اس کے وجود کو ضروری بنا دے) یہ موجب خواہ کوئی ارادہ کرنے والی ذات ہی کیوں نہ ہو، یا خود ارادہ ہی ہو، ہر حال میں وہ اختیار کی نہیں بلکہ ایجاب ہی کی ایک شکل ہے، اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ارادہ کا

باطنی پہلو اختیار نہیں بلکہ ایجاب ہی ہے، اور ارادہ دراصل ایجاب ہی کے ظاہری پہلو کی تعبیر ہے، جس کے معنی یہی ہوئے کہ ایسا فاعل جسے مختار سمجھا جاتا ہے، اس کی صورت تو یقیناً مختار کی ہوتی ہے لیکن درحقیقت وہ بھی اختیاری نہیں بلکہ ایجابی فاعل ہی ہوتا ہے، اور یہ خیال کہ فاعل مختار واقع میں تو مختار ہوتا ہے، لیکن صورت اس کی ایجابی فاعل کی ہوتی ہے، صحیح نہیں ہے، پس واقعہ یہی ہے، کہ جن لوگوں نے ذات حق کے متعلق باطن الوجودی کی طرف اپنی ساری توجہ مرتکز کردی ہے، ان کو اس یقین پر مجبور ہونا پڑا ہے، کہ یہاں کا سارا کاروبار ایجاب ہی کے تحت چل رہا ہے، لیکن جن کے سامنے (ذات حق) کی تجلیات ہیں، خصوصاً عرش عظم پر جو تجلی قائم ہے، جنھوں نے اسی کو اپنا نصب العین بنالیا ہے، وہی ارادے کے قائل ہیں، اگر بحث کی گنجائش ہوتی تو میں عقلی اور نقلی دلائل سے یہ بات ثابت کردیتا کہ ارادے کا باطنی پہلو (اختیار نہیں بلکہ) ایجاب ہی ہے۔

تنبیہ: ارادی فعل کا لفظ بول کر کبھی تو یہ مقصود ہوتا ہے کہ فعل اپنے فاعل سے حتمی ایجاب کے طور پر صادر نہیں ہوا ہے، یعنے فاعل چاہتا تو اس فعل کو نہ کرتا لیکن باوجود اس اقتدار کے چونکہ فعل اس سے صادر ہوا اس لئے وہ ارادی فعل ہے، لیکن اگر حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا، کہ اس قسم کے ارادی فعل کا وجود ناممکن ہے، اور کبھی "ارادی فعل" کا لفظ بول کر یہ کہنا مقصود ہوتا ہے کہ فاعل کے ارادہ کا اس کی قدرت سے ایسا تعلق قائم ہوا کہ وہی فعل کے وجود کی علت موجبہ بن گیا، یعنے ایسا سبب اس کا بن جانا کہ فعل کا موجود ہونا جس کے بعد کسی دوسری چیز پر موقوف نہ رہے، اور بایں معنی فعل ارادی صرف حق تعالیٰ کی ذات ہی کے ساتھ مختص ہے۔

فعل ارادی کا تیسرا اطلاق یہ ہے، کہ فاعل کے ارادے کو کچھ نہ کچھ فعل کے موجود ہونے میں دخل ہے، خواہ اتنا ہی دخل جتنا کہ معدات کو ان چیزوں کے وجود میں دخل ہوتا ہے، جن کے وہ معدات ہوتے ہیں) فعل ارادی کے لفظ کا یہی ایک ایسا اطلاق ہے، جو سارے اختیاری افعال پر صادق آتا ہے، خواہ یہ اختیاری افعال ملکی موجودات سے تعلق رکھتے ہوں یا فلکی موجودات سے، بشری ہوں، ہوں یا حیوانی یا شیطانی، الغرض جن جن چیزوں کی طرف اختیاری افعال منسوب ہوتے ہیں، ان کے ان افعال پر بایں معنے ارادی فعل کا اطلاق درست ہے۔

اسی طرح (ارادی افعال کے مقابلہ میں) ایجابی افعال کا جو لفظ ہے، اس لفظ کا اطلاق بھی مختلف معانی پر ہوتا ہے، کبھی تو اس لفظ سے وہ معنی مقصود ہوتا ہے، جو ارادی افعال کے پہلے معنے کا مدمقابل ہوتا ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے ہر فعل جو کسی قسم کے فاعل سے بھی صادر ہوا ہو اس پر اس کا

اطلاق ہو سکتا ہے، اور کبھی ارادی افعال یعنے ثانی کے مدمقابل پر ایجابی افعال کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے، اور اس معنے کے لحاظ سے ان سارے افعال پر اس کا اطلاق درست ہو سکتا ہے، جو خدا کے سوا کسی اور سے صادر ہوئے ہوں، اور کبھی ایجابی افعال کے لفظ سے وہ معنی مراد ہوتا ہے، جو ارادی افعال کے تیسرے معنی کا مدمقابل ہے، اور اس معنے کے لحاظ سے ان سارے افعال کے سوا جو افعال ارادی بمعنی ثالث کے تحت داخل تھے، ان پر ایجابی افعال کے لفظ کا اطلاق کیا جا سکتا ہے، ان تعبیری اختلافات اور ان کے باہمی فسادات کو اچھی طرح سوچ لو، اور غفلت سے کام نہ لو۔

عبقہ (۷)

ارادہ قدیمہ کے خاص خاص احکام سے اس عبقہ میں بحث کی جائیگی

ایجاب میں اور ارادی فعل کے جس معنے میں منافات نہیں ہے، یعنے باوجود ارادی فعل ہونے کے اس کو ایجابی فعل کہنا بھی اگر درست ہو اس لحاظ سے حق تعالیٰ کے سارے افعال ارادی افعال ہیں، مطلب یہ ہے، کہ کائنات میں جس فعل کا بھی ظہور ہوا اور ہو رہا ہے، ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد وہی ارادہ ہے، جو عرش اعظم پر قائم ہونے والی تجلی کے (سرچشمہ) سے ابل رہا ہے، یہی ارادہ اس فعل کا مبدء اور نقطہ آغاز ہے، اور عرش اعظم والی تجلی کے اس ارادہ کا جن مبادی اور علل و اسباب سے تعلق ہے، ان میں ایک مبدء تو (ذات) کا وہ مرتبہ ہے، جو وجود منبسط سے مقدس اور پاک ہے، اسی کو حُبّ جبروتی کہتے ہیں، درحقیقت یہی "جبروتی حب" ایجابی قہری اقتضار کا لباس ذات کی اس تجلی میں پہن لیتا ہے جسکا نام تجلی اعظم ہے اور تجلی اعظم کے اسی اقتضار کا نام "اجمالی عنائت" ہے، یعنے وہی اجمالی عنائت جو قبول کرنے والوں کی مختلف صلاحیتوں کی وجہ سے تفصیل کا رنگ اختیار کر لیتی ہے، بالفاظ دیگر تجلی اعظم کے لحاظ سے تو یہ عنائت اجمال اور وحدت کے رنگ میں رہتی ہی لیکن "عالم کے شخص اکبر" کے لحاظ سے کثرت کی کیفیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے، اسی طرح تجلی اعظم کے لحاظ سے عنائت کی یہ حالت ایک محصلہ حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن قبول کرنے والی ہستیوں کی رو سے اس میں ابہام اور عدم تعین کی کیفیت پائی جاتی ہے، لیکن ان ہی قبول کرنے والے حقائق میں جب

تشخص اور تعین کا رنگ پیدا ہوتا ہے، تو عنائت کی یہ کیفیت بھی تشخص کا قالب اختیار کر لیتی ہے۔

آفتاب کی شعاعوں کو خود آفتاب سے جو نسبت ہوتی ہے، اور جن جن چیزوں پر اس کی شعاعیں پڑتی ہیں، ان سے ان ہی شعاعوں کو جو نسبت ہوتی ہے، مثلاً ہوا، آئینہ، پانی، ریت، پتھر کوئلہ وغیرہ چیزیں جو شعاعوں کو قبول کرتی ہیں، اگر ان دونوں نسبتوں کو پیش نظر رکھا جائے (تو تجلی اعظم کی عنائت اجمالی کو جو نسبت تجلی اعظم سے اور اس کی قبول کرنے والی چیزوں سے ہے) باسانی سمجھ میں آسکتی ہے۔

پھر (کائنات کا) شخص اکبر جب اپنی استعداد اور صلاحیت کے مطابق کسی جدید فیض کا مطالبہ (تجلی اعظم) سے کرتا ہے، اور اپنی ان ہی صلاحیتوں کے حساب سے اس مطلوبہ فیض کے اجمال کو تفصیل کا رنگ دیتا ہے، اور اپنی زبان حال سے ان چیزوں کو مانگتا ہے، جن کی اسے ضرورت ہوتی ہے، تو تجلی اعظم کا فیض عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں نازل ہو کر ارادہ و انبعاث (برانگیختگی) کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اور یہی انبعاث و ارادہ خطیرۃ القدس اور جزئی تجلیوں میں پھیل جاتا ہے، اسی طرح پھیل جاتا ہے، جیسے پانی درختوں کی جڑ سے شاخوں میں ٹہنیوں پتوں میں پھولوں میں پھلوں میں پھیل جاتا ہے، اور اس کے بعد عالم بالا کی قوتیں یعنے ارواح و مثال، فلکی نفوس، اور ملاء اعلیٰ کے ملائکہ اور ملائکہ کے وہ افراد جن کا کائناتی نظام کے مختلف ابواب سے فرداً فرداً انتظامی اور تدبیری تعلق ہے، اور بنی آدم میں بھی جو برگزیدوں کا طبقہ ہے، سب کے سب اسی انبعاث اور ارادہ طلب و تقاضے سے معمور ہو جاتے ہیں، اور یہ شکل سامنے آجاتی ہے، کہ عرش پر رب تعالیٰ نزول اجلال فرمائے ہوئے ہیں آسمانوں اور زمین میں رہنے والے اسی چیز کو مانگ رہے ہیں، جسے شخص اکبر نے مانگا تھا، شفاعت مقبولہ اسی کا نام ہے، کیونکہ یہی وہ شفاعت ہے، جسے حق تعالیٰ کی اجازت و اذن کے بعد سفارش کرنے والے خدا کے آگے پیش کرتے ہیں، کیونکہ عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں جو ارادہ انعقاد پذیر ہوتا ہے، اسی کے اثر کا پھیلاؤ ہی تو اس سارے کاروبار کا حاصل ہے۔

بہرحال شفاعت کا جو مقررہ نصاب ہے جب وہ مکمل ہو جاتا ہے خواہ ایک دن میں وہ مکمل ہو، یا سال بھر میں، یا سو سال میں، یا ہزار برس میں، یا جتنی مدت بھی خدا کی مشیت میں اس کی ہو، تو اس کے بعد عرش پر قائم ہونے والی تجلی سے تاثیر اور تسخیر کی لہریں اٹھتی ہیں، اسی طرح اٹھتی ہیں، جیسے آدمی کے دل سے تاثیر و تسخیر کی لہریں اٹھا کرتی ہیں، اسی کے بعد سارے علوی موجودات اور سفلی ہستیاں اسی طرح (تجلی عرش کی تاثیر) کی تابع فرمان ہو جاتی ہیں، (خواہ یہ اطاعت طبعی رنگ میں ہو، یا قسری یعنی

برزور ہو) جیسے آدمی کی محرکہ قوتیں قلب کی تابع ہو جاتی ہیں۔

(عرشی تجلی کی تاثیر کی اسی اطاعت کے بعد) اس تاثیر کے نتائج کبھی فلکی رنگ ڈھنگ کی شکل میں نمایاں ہوتے ہیں، اور کبھی عنصری طبائع کی راہ سے ان کا ظہور ہوتا ہے، کبھی حیوانی نفوس اور کبھی شیطانی نفوس ان کے مظہر بنتے ہیں، اس تاثیر کا ظہور ٹھیک اسی رنگ میں ہوتا ہے، جس رنگ میں قلب کے تاثیری نتائج آدمی کے مختلف اعضاء سے ظاہر ہونا شروع کرتے ہیں، تا اینکہ جو کچھ چاہا جاتا ہے، وہ پورا ہو جاتا ہے۔

پھر جب "شخص اکبر" میں اس تاثیر کے نتائج کا ظہور ہوتا ہے، اور ایک حال کو چھوڑ کر شخص اکبر دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتا ہے، اور علویات و سفلیات میں نئی نئی صلاحیتیں اور طرح طرح کی استعدادیں پیدا ہو جاتی ہیں، تو پھر یہ حال ایک دوسرے فیض جدید کا تجلی اعظم سے مطالبہ کرتا ہے، اور ان کو بروئے کار لانے کی استدعا کرتا ہے، اور عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں اس کے بعد وہ فیض نازل ہوتا ہے، اور حظیرۃ القدس میں اور عالم بالا کے نفوس (ملائکہ، ارواح، مثال) وغیرہ میں ارادہ و انبعاث پھیل جاتا ہے، پھر نئی تاثیر اور تسخیر کی کیفیت رونما ہوتی ہے، اور جو چاہا گیا تھا وہ سامنے آجاتا ہے، اس حال سے پھر نئی صلاحیتیں پیدا ہوتی ہیں، الغرض "شخص اکبر" پر یہی چکر جاری رہتا ہے، ایک چکر جب ختم ہو جاتا ہے، تو دوسرا شروع ہو جاتا ہے، اور جب آخری دور ختم ہوتا ہے، تو پھر پہلے دور کا نئے سرے سے آغاز ہوتا ہے، اور یہ چکر یوں ہی جاری رہتا ہے، جب تک خدا کی مشیت اس چکر کو جاری رکھنا چاہتی ہے۔

پس پاک ہے، وہ ذات جس نے سات آسمانوں کو پیدا کیا، اور زمین کو بھی ان ہی آسمانوں کی طرح (سات طبقوں) پر پیدا کیا اور حکم اس کا نازل ہوتا رہتا ہے، ان ہی کے درمیان اور پاک ہے

وہ جو عرش پر جلوہ فرماں ہے، کام (کام کو عالم کے) وہی درست کرتا رہتا ہے، اور پاک ہے، وہی جو آسمان اور زمین کے درمیان کام کو درست کرتا رہتا ہے، پھر چڑھ جاتا ہے اسی عرش کی طرف ایک ایسے دن میں جس کی مقدار ہزار سال ہوتی ہے، (اس

۱؎ اس مقام پر مصنف کے اصل تسبیحی کلمات یہ ہیں سبحان الذی خلق سبع سماوات ومن الارض مثلھن یتنزل الامر بینھن، وسبحان من استوی علی العرش یدبر الامر وسبحان من یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیہ فی یوم کان مقدارہ الف سنۃ مما تعدون" دراصل ان فقروں میں قرآنی الفاظ کے اقتباسات کو بطور شہادت کے نقل کیا ہے، یعنے چاہا جائے تو مصنف نے جو کچھ اس سے پہلے بیان کیا ہے، ان کا ثبوت ان قرآنی الفاظ سے اور جن آیتوں میں ان الفاظ کا ذکر آیا ہے، ان سے پیش کیا جا سکتا ہے۔ ۱۲

حساب سے) جو تم شمار کرتے ہو"

یہ بات کہ کائناتی کاروبار) میں سے بعض امور میں حق تعالیٰ کے افعال کا تعلق اسی نوعیت کا ہے، جس قسم کا تعلق معدات کو ان چیزوں سے ہوتا ہے، جن کے وہ معدات ہوتے ہیں، یعنی ان امور کے متعلق افعال الٰہی استعداد بخشی کا کام کرتے ہیں، اور ان کو بروئے کار لانے کے لئے خدا کے ان افعال کی حیثیت ایسے اسباب بعیدہ کی ہے، جو نتائج سے اسباب قریبہ کے قریب کر دیتے ہیں اصطلاحاً جس کا نام "افضاء" ہے، اور یہ کہ بعض افعال الٰہی اپنے ظہور میں قبول کرنے والوں کی صلاحیتوں کا بھی پاس کرتے ہیں، ان باتوں کا جن لوگوں نے انکار کیا ہے، میرے خیال میں ان لوگوں نے دراصل افعال الٰہی کی حکمتوں اور مصلحتوں کا انکار کیا ہے، ایسا واقعہ جس کے لئے کسی غور و فکر کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ بدیہی ہے، اسی کو وہ جھٹلا رہے ہیں، اپنے اس خیال کے ثبوت میں نہ وہ عقلی دلائل رکھتے ہیں، اور نہ نقلی۔

آخر خود غور کرنا چاہیے کہ دعاء کرنے والوں کی دعاء کا قبول کرنا اور شفاعت کرنے والوں کی شفاعت، یا بندوں کے افعال پر ان کے نتائج کا دنیا اور آخرت میں مرتب ہونا، اسی طرح سفلی اجسام کا علوی اجرام اور ہستیوں سے جو تعلق ہے، اور کائنات الجو (ابر و بارش وغیرہ) کا موالید (نباتات حیوانات انسان وغیرہ) کی پیدائش میں جو دخل ہے، یا ارادہ کرنے والی ہستیوں کے ارادے جن افعال تک کرنے والوں کو پہونچاتے ہیں، کیا دین کے ماننے والے اس کا انکار کر سکتے ہیں یقیناً ان کا شمار ان ہی امور میں ہے، جنھیں "ضروریات الدین" یا دین کے ضروری امور کہتے ہیں کسی قسم کی ضعیف ہو یا قوی، ایسی حدیث نہیں پائی جاتی ہے جس میں اس کی مخالفت کی گئی ہو، یعنے ایسی کوئی حدیث نہیں ہے جس میں بتایا گیا ہو، کہ افعال میں جو ترتیب پائی جاتی ہے، اور ایک کام سے دوسرا اور دوسرے سے تیسرا کام جو پیدا ہوتا ہے، یہ سارا سلسلہ (افعال کے علل و اسباب) کا سبب محض اتفاقی ہے، یا صرف عادت کی بات، یعنے عادی ہے، قرآنی آیات مثلاً

وسخر لکم ما فی السماوات وما فی الارض جمیعاً منه	اور مسخر کر دیا تمہارے ان سب چیزوں کو جو آسمانوں میں ہیں، اور زمین میں ہے، سب کو ان سے

یا ارشاد ہے، کہ

وسخر لکم الشمس والقمر دائبین و	اور مسخر کر دیا تمہارے آفتاب کو اور ماہتاب کو جو چلتے رہتے

سخر لکم اللیل والنھار   ہیں، اور مسخر کر دی تمہارے رات کو اور دن کو،

یا یہ آیت یعنے:

وانزلنا من السماء ماءً فاخرجنا به نبات کل شی،   اور برسایا ہم نے آسمان سے پانی پھر نکالا اس پانی کے ذریعہ روئیدگی ہر چیز کی،

یا قرآن ہی میں ہے،

وفی السماء رزقکم وما توعدون   اور آسمانوں میں تمہاری روزی جس کا وعدہ کیا جاتا ہے تم سے،

کیا یہ یا اسی قسم کی بے شمار آئتوں کے مفاد میں جو غور کرے گا وہ اس کے سوا کچھ اور سمجھ سکتا ہے، جو میں نے کہا:

تنبیہ: کائنات میں انقلابات و تغیرات کا جو سلسلہ جاری ہے، اور قدرت کی طرف سے جو کارروائیاں بروئے کار آتی رہتی ہیں، ان کے تینوں مبادی یعنے حب جبروتی، عنائت اجمالیہ یا اجمالی عنائت جو تجلی اعظم سے پیدا ہوتی ہے، اور عرش اعظم پر جو تجلی قائم ہے، اس میں منعقد ہونے والے ارادے (حوادث کائنات) کے ان تینوں مبادی میں اگرچہ ترتیب پائی جاتی ہے، لیکن ان کی ترتیب کی حالت وہ نہیں ہے، جو علتوں کی ترتیبی کیفیت کی ہوتی ہے، یعنے بعض علتیں تو اپنے معلولوں سے قریب ہوتی ہیں، اور بعض بعید، ان مبادی کی ترتیب کا یہ حال نہیں ہے، بلکہ ان کی ترتیب کا نام "تجلی کی ترتیب" ہے، جس کا مطلب یہ ہے، کہ ان مبادی میں سے کسی مبد، کو اس کے مخصوص درجہ میں جب دیکھو گے، تو پاؤ گے کہ وہ ساری چیزیں جو اس کے زیر اثر اور اس کی ماتحت ہیں، سب کا وہ قریب ترین مبد ہے، مثلاً حب جبروتی ہی ہے، تم جب اس کی طرف توجہ کرو گے، تو نظر آئے گا کہ کائنات میں جو کچھ بھی ہے، سب سے وہ قریب ہے، حتیٰ کہ تجلی اعظم سے بھی، اور اس اجمالی عنائت سے بھی جو تجلی اعظم سے ظہور پذیر ہوتی ہے، اور جیسے تجلی اعظم سے وہ اس قدر قریب نظر آئے گی، اسی طرح مادہ اور مادے میں جو صلاحیتیں پیدا ہوتی ہیں، اور ان صلاحیتوں میں بعض کا بعض سے جو تعلق ہے، مثلاً بعض صلاحیت کا تعلق کسی صلاحیت سے شرط ہونے کا ہے، اور بعض کی حیثیت معد ہونے کی ہے، الغرض ان سے اور ان کے سوا

باہم ان صلاحیتوں میں جو تعلقات ہوتے ہیں، سب ہی سے یہ جب جبروتی قرب ہی کی نسبت رکھتی ہے، (اسی قسم کے قرب کی جیسے تجلی اعظم سے وہ قریب ہے)۔

اسی طرح تجلی اعظم میں جس اجمالی عنائت کا ظہور ہوتا ہے، اور منجملہ سہ گانہ مبادی کے حوادث کائنات کا ایک مبدء وہ بھی ہے، اس اجمالی عنائت کو بھی تم ساری کائنات سے قریب پاؤ گے، حتی کہ عرش عظم والی تجلی میں، جو ارادے منعقد ہوتے ہیں ان سے بھی قریب ہی نظر آئے گی، اور ان ارادوں کے جو اثرات خطیرۃ القدس تک پھیل جاتے ہیں، اور ان اثرات سے جو تسخیری و تاثیری کیفیتیں عالم پر طاری ہوتی ہیں، ان سے بھی وہ اسی قدر قریب ہوگی جس قدر دوسری چیزوں سے قرب کی نسبت اس کو حاصل ہے، اسی طرح حوادث کائنات کا تیسرا مبدء یعنے عرش عظم والی تجلی میں ارادوں کا جو سلسلہ پیدا ہوتا رہتا ہے، ان ارادوں کو بھی کائنات کے ہر ہر جزء سے قریب ہی پاؤ گے (بظاہر یہ کچھ عجیب سی بات نظر آتی ہے) لیکن "اشارہ ثانیہ" میں تمہیں جو یہ بتایا گیا ہے، کہ تجلیات کے لئے بذات خود، ستقلالی احکام ثابت نہیں ہوتے اور نہ اپنی تاثیرات میں ان کا کوئی مستقل مقام ہے، بلکہ حقیقی موثر، اور مستقل اثر بخشی و اثرافرینی یہ تو "متجلی" کا یعنے اس ذات کا کام ہے، تو ان تجلیوں کی راہ سے ظہور کا رنگ اختیار کرتی ہے، لیکن (ان تاثیرات کے مبدء کا قیام تجلیوں میں ہوتا ہے، اگر اس نکتے کو سامنے رکھ لوگے تو جو کچھ کہا گیا ہے، وہ بہ آسانی سمجھ میں آسکتا ہے، مطلب یہ ہے کہ "تجلی" کا دو مختلف نقاط نظر سے تصور کیا جا سکتا ہے، یعنے ایک تو یہ کہ خود متجلی کی اپنی خاص ذات کو پیش نظر رکھا جائے اور دوسرا نقطہ نظر یہ ہے، کہ تجلی کی شرط کو ملحوظ رکھتے ہوئے "متجلی" کا تصور کیا جائے۔ اب دوسرے نقطہ نظر یعنے بشرط تجلی "متجلی" کی ذات کو اپنے سامنے اگر رکھوگے تو ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں "تجلی" "فاعل" اور "موثر" کے ذیل میں داخل ہو جائے گی، اس وقت تم تجلی ہی کو پاؤ گے کہ سارے تاثیری نتائج کا سرچشمہ وہی ہے، اور افعال کے جن مبادی کا تجلی میں قیام ہوگا، یہی مبادی تم کو فاعل کی تاثیر کے مناشی نظر آئیں گے۔

لیکن متجلی کی ذات کو پہلے نقطہ نظر سے اگر سامنے رکھوگے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تجلی فاعل کی مد میں داخل نہیں ہے، بلکہ اب اس کا شمار قبول کرنے والی چیزوں کے ذیل میں کیا جائے گا، اور اس وقت خود متجلی یعنے تجلی کرنے والی ذات ہی کا فیض معلوم ہوگا کہ ہمہ گیر اور عام ہے اجمالی تاثیر کا اصل سرچشمہ وہی ہے البتہ اس اجمالی تاثیر میں تنوع اور تشخص یہ قبول کرنے والی چیزوں کی ذاتی خصوصیت سے پیدا ہوگا جنمیں ایک قبول کرنیوالی شے خود تجلی بھی ہے واقعہ کی صورت یہ ہوگی کہ متجلی کے فیض عام نے اسی تجلی کے قالب میں مبادی کا

لباس پہنا جیسے دوسرے قوابل (یعنے قبول والی چیزوں) کے قالب میں وہ دوسری چیزوں کا لباس پہن لیتا ہے، چاہیئے کہ اس مسئلہ پر ذرا زیادہ توجہ کرو۔

اس باریک نکتے کو مندرجہ ذیل مثال سے اگر میں ذہن نشین کرا سکا، تو کیا کہنے ہیں، میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ کائنات کا مبدء حب جبروتی کو جو قرار دیا جاتا ہے، تو گویا اس کی ایسی مثال ہے، کہ سونے والا خواب میں مختلف چیزوں کو دیکھتا ہے، اس وقت اس سونے والے کی التفاتی توجہ جیسے ان خیالات کا مبدا اور ان کے وجود کا منشاء وسبب بن جاتی ہے، ایسا سمجھو کہ حوادث کائنات کا حب جبروتی کے مبدء ہونے کی نوعیت بھی کچھ اسی قسم کی ہے، آخر تم خود غور کرو کہ خواب میں دیکھنے والا مثلاً یہ دیکھے کہ اپنے دشمن سے وہ لڑ رہا ہے، اور تلوار یا نیزے یا تیر سے اس پر حملہ کر رہا ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس حال میں جو حرکات اس خواب دیکھنے والے سے صادر ہوں گے، یقیناً یہ ارادی حرکات ہی ہوں گے، اور دشمن کے جسم میں جو چوٹ یا مار کا اثر پہونچے گا یا اس کے جسم کا جو حصہ پھٹے گا یا کٹے گا یہ ساری تاثیریں ان ہی ہتھیاروں ہی کے ذریعہ سے تو ظاہر ہوں گی۔

بہر حال کاروبار کے اس سارے سلسلہ کو تم خواب دیکھنے والے کی توجہ والتفات کی طرف منسوب کر کے اگر دیکھو گے، تو تم کو معلوم ہوگا کہ عالم رویا میں جو جو چیزیں اسے نظر آتی ہیں، سب کا قریب ترین مبدء اس کی توجہ والتفات ہی ہے، حتیٰ کہ (اس خواب والی جنگ میں) خود اپنے آپ کو جس شکل وصورت میں وہ دیکھتا ہے، اور جو ارادہ اس کے اس خواب والے قالب میں پیدا ہوتا ہے، ان سب کا مبدا نیز خود تیر اور تلوار ان ہتھیاروں کے حرکات اور ان کی جنبش اور دشمن کے جسم سے ان کا اتصال اور اس کے بعد دشمن کے جسم میں زخم، بلکہ خود دشمن، اور دشمن کی عداوت ان ساری باتوں کا مبدء بھی اسی خواب دیکھنے والے کی توجہ والتفات ہی نظر آئے گی، لیکن اب سوچنے کی بات یہاں یہ ہے کہ دشمن کے جسم میں جو زخم تیر یا تلوار اور خواب دیکھنے والے کے خوابی قالب کے ارادہ کے ذریعہ سے جو نمایاں ہوتا ہے، اس کو خواب دیکھنے والے کی توجہ والتفات سے کیا نسبت ہے؟ کیا خواب دیکھنے والے کی توجہ سے پہلے تیر یا تلوار وغیرہ ہتھیاروں کا اور اس کے ارادہ کا تعلق پیدا ہوتا ہے، اور پھر ان کے ذریعہ سے دشمن کے جسم میں زخم کا چرکا لگتا ہے؟

(چونکہ یہ ہر شخص کے تجربہ کی بات ہے، اس لیے ہم میں ہر ایک اندازہ کر سکتا ہے) کہ خواب دیکھنے والے کی توجہ والتفات کا جو تعلق خوابی قالب کے ارادے اور خواب والے ہتھیاروں سے ہوتا ہے، جیسے وہ قریب ترین مبدء ان چیزوں کا ہے، بجنسہٖ یہی تعلق اس توجہ اور التفات کو دشمن کے

جسم کے زخم سے بھی ہے، یعنی اس کا بھی وہی اسی طرح قریب ترین مبدء ہے، جیسے (اس زخم کے اسباب کا وہ قریبی مبدء ہے) اسی طرح تیر اور تلوار میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے، اس کی حالت یہ نہیں ہے کہ خواب دیکھنے والا اپنی توجہ اور التفات سے ان ہتھیاروں کو پیدا کر کے ان کا قیوم بن جاتا ہے، اور پھر ان کی حرکتوں کی قیومیت کا تعلق خود ان ہتھیاروں سے قائم ہو جاتا ہے، قطعاً یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ تیر اور تلوار کی حرکت کی قیوم بھی براہ راست خواب دیکھنے والے کی توجہ اور خود ان ہتھیاروں کی بھی براہ راست قیوم وہی توجہ ہے، بلکہ میں اس حد تک کہنے کو تیار ہوں، کہ (خواب والے) دشمن کی ذات، اور اس دشمن میں جو عداوت اور دشمنی کا جذبہ پایا جاتا ہے، ان دونوں میں بھی یہ تعلق نہیں ہے، کہ دشمن کی ذات اس عداوت کے وجود کا واسطہ اور ذریعہ ہے، اور یوں عداوت کے اس جذبہ میں اور خواب دیکھنے والے کی توجہ کے درمیان دشمن کی ذات آڑ بن جاتی ہے، یہ بھی واقعیت سے دور ہے، اور حقیقت وہی ہے، خواب دینے والے کی توجہ ہی اس دشمن کو دشمن بنا دیتی ہے، (اور اس میں عداوت کی صفت کو بھی وہی پیدا کر دیتی ہے)

خلاصہ یہ ہے کہ (عالم خواب کی اس دنیا میں) جو چیز بھی ہے، خواہ وہ جوہر ہو یا عرض فاعل ہو یا قابل، کچھ بھی ہو، سب اسی خواب دیکھنے والے کی توجہ سے براہ راست بغیر کسی واسطہ اور بغیر کسی پردہ کے وابستہ ہیں، اور اسی توجہ کی بدولت خود اس خواب دیکھنے والے کی اپنی ذات جو اس عالم میں نظر آتی ہے، راضی ہونے اور خفا ہونے کی صفت سے موصوف ہے، دشمن بھی اس کا جو دشمن ہوا ہے تو وہ بھی اس کی اسی توجہ ہی کا کرشمہ ہے، اور دوست بھی جو دوست ہوئے ہیں وہ بھی اسی کی بدولت جس کا مطلب یہی ہوا کہ یہ سونے والا اپنی اس توجہ اور التفات کے اعتبار سے اس کا بھی قیوم ہے، جو اس کی اطاعت کر رہا ہے، خود اس کا بھی اور اس کی اطاعت کا بھی، اور خود اس کی اپنی ذات کی جو صورت خواب میں نظر آرہی ہے، اس کا بھی وہی قیوم ہے، اطاعت کرنے والوں کے متعلق پسندیدگی کی جو صفت اس میں پائی جاتی ہے، اس کا بھی اور جیسے اطاعت کرنے والوں کے ساتھ اس کا یہ تعلق ہے، بجنسہ وہ ان لوگوں کا بھی قیوم ہے، جو اس کے نافرمان ہیں، خود ان کی ذات کا بھی اور ان کی نافرمانی وعصیان وتمرد کا بھی اور اس غصہ کا بھی جو نافرمانی کی وجہ سے پیدا ہو کر نافرمانوں کے ساتھ متعلق ہو رہا ہے۔

چاہیے کہ اپنی طبیعت میں زیادہ لطافت پیدا کرو، جو بھید ہے، وہ تم پر کھلے گا، اور (یہ حال توجب جبروتی کے مبدء ہونے کی کیفیت کا تھا) باقی تجلی اعظم کا مبدء ہونا سو اس کی مثال نفس ناطقہ کے

وہ تاثیری تعلقات ہو سکتے ہیں، جو نسمہ اور بدنی اعضاء کی قوتوں سے وہ رکھتا ہے، آخر تم خود سوچو کہ نسمہ کی ہر ہر قوۃ (باصرہ، شامہ، سامعہ وغیرہ) اور ہر ہر جارحہ (ہاتھ پاؤں) وغیرہ کی قوتوں سے نفس ناطقہ ایک خاص قسم کا کلی تاثیری تعلق کیا نہیں رکھتا؟ کیا ان میں سے ہر ایک پر اس کی اجمالی عنایت مبذول نہیں ہوتی، یعنے وہی تاثیری تعلق اور اجمالی عنایت اور توجہ جو ان قوتوں میں سے ہر ہر قوت کے تعلق سے تشخص اور تعین کا رنگ اختیار کرتی ہے، مثلاً نفس ناطقہ کی توجہ کسی چیز کے حاصل کرنے کی طرف مبذول ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اس توجہ اور عنایت کا ظہور پہلے قوت مفکرہ میں ہوتا ہے یعنے اس چیز کے حاصل کرنے کے طریقوں پر غور وخوض کی طرف نفس بذریعہ قوت مفکرہ کے توجہ کرتا ہے، پھر اس توجہ کا ظہور قوت عازمہ یعنی قلب میں ہوتا ہے، بایں معنی کہ اس چیز سے نفس اپنے اندر قوت عازمہ یا قلب کے توسط سے پسندیدگی اور ارادے وغیرہ کے جذبات کو پیدا کرتا ہے، پھر جب یہ بات بھی طے ہو جاتی ہے، تب نفس ناطقہ کی اس توجہ کا ظہور قوت باصرہ (آنکھ) میں تو اس چیز کے دیکھنے کے لئے ہوتا ہے، اور ہاتھ میں پکڑنے کے لئے اور پاؤں میں دوڑنے کے لئے۔

اسی طرح عرش اعظم پر جس تجلی کا قیام ہے، اس کے مبدء ہونے کی حالت کا اندازہ اس مثال سے کر سکتے ہو، یعنے آدمی کے مختلف قوی اور بدن کے مختلف اعضاء وجوارح پر جن آثار کا ظہور قلب کی راہ سے ہوتا ہے، بس ان آثار کا جیسے قلب مبدء ہے، یہی کیفیت، عرش والی تجلی کے مبدء ہونے کی ہے، اب اگر نفس ناطقہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے تم سوچوگے تو تم پاؤگے کہ سارے قوای اور بدن کے سارے اعضاء وجوارح پر جو آثار طاری ہوتے ہیں، ان سب کا مبدء قریب ترین مبدء یہی نفس ناطقہ ہے، ان ہی طاری ہونے والے آثار میں پسندیدگی اور ارادہ کی کیفیت بھی ہے، جو قلب پر طاری ہوتی ہے، گویا نفس ناطقہ کی کلی تاثیر ان ہی دونوں قلبی کیفیتوں کے لباس میں جلوہ گر ہوتی ہے، اور نفس ناطقہ کی اجمالی عنایت اور توجہ میں تشخص ان ہی کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے، یعنے قابل کے ذریعہ سے اور یہاں ظاہر ہے، کہ یہ مقام قلب ہی کو حاصل ہے، جیسے دوسری قبول کرنے والی چیزوں کی مختلف نوعیتوں کی وجہ سے نفس ناطقہ کی یہی اجمالی عنایت پکڑنے دوڑنے وغیرہ حرکات وسکنات کی شکل میں تشخص وتعین کا رنگ اختیار کرتی ہے۔

اب اگر نفس ناطقہ کو اس نقطہ نظر سے سامنے رکھو کہ قلب اسی نفس ناطقہ کی مختلف تجلیوں میں سے ایک تجلی ہے، تو تم پاؤگے کہ نفس ناطقہ ہی اپنے ان تمام افعال کا فاعل اور کرنے والا ہے،

جو اس سے بالا رادہ صادر ہوتے ہیں، اس وقت ارادہ کا شمار فاعل کے ذہن میں ہوگا، خوب اچھی طرح اس کو سمجھو، اب میں کہتا ہوں کہ شخص اکبر (کائنات کا پورا شخصی وجود) فرض کرو کہ اس کا نفس تجلی اعظم ہے، اور عرش پر جو تجلی قائم ہے، فرض کرو کہ وہی اس کا قلب ہے ایسی صورت میں ظاہر ہے، کہ عرش پر قائم ہونے والی تجلی کے اوپر جو مراتب ہیں ان کی طرف کائنات کا انتساب ایجابی رنگ میں ہوگا لیکن خود عرش والی تجلی کی طرف ان کا انتساب ارادی شکل میں ہوگا، مطلب یہ ہے کہ ممکنات کا لاہوت کی طرف جو انتساب واستناد ہے، اگر اس میں صرف تجلی اعظم یا جو مراتب اس کے اوپر ہیں، ان ہی کی حد تک نظر محدود رکھی جائے تو اس وقت (افعال الٰہی) کے متعلق یہی کہنا پڑے گا کہ ان کی نوعیت ایجابی (غیر ارادی) افعال کی ہے، لیکن ساری تجلیوں کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے اور اس کے بعد عرش پر قائم ہونے والی تجلی کو پیش نظر رکھتے ہوئے لاہوت کی طرف افعال کا انتساب کیا جائے تو عرش والی اس تجلی کی رو سے، جو تمام تجلیات کے مقابلہ میں اکمل ترین تجلی ہے، اور سب سے زیادہ مفصل ہے ظہور میں اس سے زیادہ کوئی نہیں ہے، اور سارے ممکنات سے یہی تجلی سب سے زیادہ قریب ہے، تو اس کے رو سے یہی کہا جائے گا کہ لاہوت کے افعال ارادی افعال ہیں۔

ٹھیک اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ نفس ناطقہ کو اگر اس مرتبہ کے رو سے تصور کیا جائے جس میں وہ محض "مجرد" ہونے کی شان رکھتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ اس وقت اس کے افعال کو بھی ایجابی افعال ہی کہنا پڑے گا، کیونکہ خود ارادہ اور ارادہ کے سارے مبادی افعال واسباب یعنی میلان، پسندیدگی، شوق یا نفرت وناپسندیدگی، غصہ ان میں سے کسی ایک چیز کا نفس کے ارادے سے تعلق نہیں ہے، لیکن اسی نفس کو جب اس تجلی کے ساتھ تصور کیا جائے، جس کا تعلق قلب سے ہے، تو اس وقت بلاشبہ اس کے افعال ارادی قرار پائیں گے، بایں معنے کہ ارادے پر یہ افعال مرتب ہوئے ہیں اگرچہ خود ارادہ ارادی امر نہیں بلکہ ایک ایجابی حقیقت ہے۔

فائدہ: جو باتیں اس وقت تک بیان کی گئی ہیں، غور سے ان کے پڑھنے والوں کے لئے یہ واقعہ غالباً بعید از عقل نہ سمجھا جائے گا کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز دوسری چیز کی اگر خاص ظرف اور مقام مثلاً ذہن یا خارج از ذہن) وغیرہ میں علت بن جائے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ کبھی تیسری چیز جس کا وجود اس خاص موطن اور ظرف سے بلند تر ہو، وہی ان دونوں چیزوں کی بھی، بلکہ علت ومعلول ہونے کا دونوں میں جو تعلق ہے، علیت کے اس تعلق کی بھی اگر وہی تیسری شے علت بن جائے تو اس میں کسی قسم کی خرابی پیش آئے گی، قطعاً یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ ایسا ہو سکتا ہے، اور ان دونوں باتوں میں

کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے۔

بہر حال ایسی صورت میں یہ بالکل ممکن ہے، کہ (ان دونوں چیزوں میں سے جن میں ایک علت اور دوسری معلول ہے) ان میں سے کسی ایک چیز پر کسی خاص ظرف اور موطن کے لحاظ سے یہ بات اگر صادق آئے کہ ان میں ایک شئے دوسری شئے کی علت ہے، لیکن دوسرے موطن وظرف کے رو سے اس کی علت باقی نہ رہے، اور اس کی وجہ سے نہ تناقض لازم آتا ہے، اور نہ تضاد، کیونکہ تناقض وتضاد کے لئے تو موطن وظرف کا واحد ہونا ضروری شرائط میں ہے، اگرچہ اس حقیقت کی طرف ارباب نظر کی توجہ منعطف نہیں ہوئی اور نہ انھوں نے اس کو بیان کیا ہے، جس کی وجہ وہی ہے کہ وجود کے ظرف اور موطن میں جو تعدد پایا جاتا ہے، اور یہ بات کہ خارجی وجود بھی دوسرے وجود کے اعتبار سے ظلی وجود بن جاتا ہے، ان امور سے انھوں نے غفلت برتی، اس فائدہ کو محفوظ کرلو، عن قریب تم کو اس سے نفع پہونچے گا۔

عبقہ (۸)

عالم کے شخص اکبر کے لئے جب لاہوت کی اپنی تجلی اعظم کے رو سے وہی حیثیت ٹھہری جو نفس ناطقہ کی بدن کے تعلق سے ہے، (یعنے ساری کائنات کی لاہوت بحیثیت تجلی اعظم کے گویا روح ہے) اور عرش والی تجلی کے حساب سے یہی لاہوت گویا عالم کے شخص اکبر کا جب قلب قرار پایا، اور خطیرۃ القدس کے لحاظ سے اسی لاہوت کی حیثیت ان قوی کی جب ہوئی جن سے ادراک واحساس کا تعلق ہے، تو وہ ساری فعال قوتیں جو عالم بالا وپست میں پائی جاتی ہیں، یعنے علویات یا سفلیات سے جن کا تعلق ہے، مثلاً ارواح مثال فلکی نفوس ملکی نفوس وغیرہ ان کا تعلق حق تعالیٰ کی ذات سے گویا وہی سمجھا جائے گا جو تعلق ہمارے نفوس سے ہمارے اعضاء کی ان قوتوں کا ہے، جن سے حرکت اور جنبش وغیرہ پیدا ہوتی ہے، اسی طرح تمام شہادی اجسام (جمادات ونباتات حیوانات) وغیرہ کا تعلق حق تعالیٰ سے گویا اسی قسم کا ہے، جو ہمارے اعضاء کا ہمارے نفوس سے ہے، یہ تسلیم کر لینے کے بعد لازمی نتیجہ اس کا یہ ہے، کہ ارادہ (الٰہیہ) جب خطیرۃ القدس تک منتقل ہو کر پہونچ جاتا ہے، تو اس کی مثال گویا یہ ہوئی کہ ہمارے ارادے ان قوتوں تک منتقل ہو کر پہونچ گئے، جن سے ادراک واحساس کا تعلق ہے (یعنے باصرہ، شامہ مفکرہ وغیرہ) اور عرش والی تجلی کا علوی اور سفلی قوتوں پر جو تسخیری اثر قائم ہے، گویا

سمجھنا چاہیئے کہ یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسے ہمارے اعضاء وجوارح کی محرکہ قوتوں پر ہمارے قلوب کا تسخیری اثر قائم ہے، اور شہادی اجسام (نباتات جمادات وغیرہ) اسی عرش والی تجلی کے اسی طرح مسخر اور مغلوب ہیں، جیسے ہمارے اعضاء کی محرکہ قوتوں کے تحریکی عمل سے ہمارے اعضاء مسخر ہیں فارسی زبان میں ایک اشارہ کرنے والے نے اسی حقیقت کی طرف حسب ذیل اشعار میں اشارہ کیا ہے، ؎

حق جملہ جہاں ست وجہاں جملہ بدن   ارواح و ملائکہ حواس ایں تن
افلاک وعناصر وموالید اعضاء   توحید ہمیں ست ودگر شیوۂ وفن

خلاصہ یہ ہے، کہ تجلی اعظم سے جن دوامی فیاضیوں کا اجمالی رنگ میں ظہور ہو رہا ہے، اور ارادہ کے لباس سے ملبس ہو کر یہی اجمالی فیض عرش والی تجلی پر نازل ہوتا ہے، پھر یہی خطیرۃ القدس میں پیوست ہو کر عالم کی فعال قوتوں تک منتقل ہوتا ہے، اور اس کے بعد شہادی اجسام میں وہی فیض الٰہی چہرہ پرداز ہو کر شخص اکبر کی لوح پر امکانی نقوش ظہور کا قالب جو اختیار کرتے رہتے ہیں، اور یہ سارا قصہ باطن الوجود کے مقررہ قانون کے زیر اثر جو انجام پا رہا ہے، اگر اپنے ذہن میں (اس کائناتی کاروبار) کا صحیح نقشہ قائم کرنا چاہتے ہو تو چاہیے کہ اپنے دل میں ایک ایسے آدمی کا تصور قائم کرو، جو متحرک بالارادہ ہو، (یعنے چلنے پھرنے لیٹنے دیئے الغرض اس کے سارے حرکات ارادے کے تابع ہو کر صادر ہو رہے ہوں) اس کے بعد یہ فرض کرو، کہ عالم کا شخص اکبر گویا یہی متحرک بالارادہ آدمی ہے، اور اب اس پر غور کرو کہ ایسا آدمی جس کے حرکات ارادے کے تحت صادر ہو رہے ہوں یقیناً وہ کسی ایسے نفس کا ضرور مالک ہے، جو اپنی اس ارادی حرکت سے کسی غایت (مقصد) تک بالذات پہونچنے کا شخصی طور پر دواماً طلبگار ہے، اور اسی مقصد کے حصول کے لئے حرکت توسطیہ کو بھی اس کی ذات تبعاً مقتضی ہوگی، اب تم یوں سمجھو کہ تجلی اعظم کی حیثیت تو اسی متحرک بالارادہ آدمی کے نفس کی ہے، اور تجلی اعظم سے اجمالی فیض کا جو تعلق ہے، یہ خیال کرو، یہ متحرک بالارادہ انسان کے نفس میں حرکت توسطیہ کا جو اقتضاء پایا جاتا ہے، تجلی اعظم میں اس کے اجمالی فیض کی بھی نوعیت ہے، دوسری بات جو اس متحرک بالارادہ انسان کے متعلق یہاں سوچنے کی ہے، وہ یہ ہے، کہ ہر متحرک بالارادہ میں

لہ مثلاً گھنٹے میں ایک میل مسافت فرض کیجیے کہ کوئی متحرک شے اگر پوری کرے تو پوری حرکت جو اس گھنٹے اور میل پر منطبق ہوگی اس کا نام فلسفہ والوں نے حرکت قطعیہ رکھا ہے، اور جس حرکت کی بدولت متحرک میل اور گھنٹے کے ایک جزء سے دوسرے جزء میں منتقل ہوتا رہتا ہے اسی کا نام حرکت توسطیہ ہے، یہ بات کہ حرکت کی ان دونوں قسموں میں کون سی قسم خارج میں موجود ہے، فلسفہ میں بڑا نزاعی مسئلہ ہے ۱۲

عزم کرنے والی قوت (یعنی قوت عازمہ) کا ہونا ناگزیر ہے، اور حرکت قطعیہ کے ہر ہر حصہ اور ہر ہر قطعہ سے نیز ہر ہر قدم سے جو اس راہ میں اٹھیں گے ان سے نئے نئے ارادوں کا تعلق جو پیدا ہوتا رہتا ہے، ان ارادوں کی تجدید بھی اسی قوت عازمہ سے ہوتی رہے گی (اس تمثیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے) تم اس تجلی کو جو عرش اعظم پر قائم ہے، اس کو سمجھو کہ گویا وہ "قوت عازمہ" ہے، اور عرش والی اس تجلی میں نئے نئے ارادوں کی جلوہ نمائیوں کو ایسا سمجھو کہ گویا ہر ہر قدم پر نئے نئے ارادے پیدا ہو رہے ہیں، اب ظاہر ہے کہ (متحرک بالارادہ انسان) میں مسلسل ارادوں کا قوت عازمہ سے جو تعلق پیدا ہوتا رہتا ہے، ان ارادوں میں سے ہر ارادے کے تجدد کے اسباب دو ہوں گے، یعنی ایک تو وہ سبب جو اوپر سے اپنا اثر قائم کرتا ہے، یعنی متحرک بالارادہ آدمی کا نفس حرکت توسطیہ کو جو چاہتا رہتا ہے، نفس کا یہی اقتضاء ان ارادوں کے تجدد کا فوقانی سبب ہے، جس کا اثر اوپر سے (ارادوں پر) پڑتا ہے، اور دوسرا سبب ان کا وہ ہے جو بجائے اوپر کے نیچے سے اثر انداز ہوتا ہے (مطلب یہ ہے کہ حرکت کرنے والا یا چلنے والا جب چلتا ہے، تو دوسرا قدم جو وہ اٹھاتا ہے، ظاہر ہے، کہ اس کی صلاحیت اس دوسرے قدم میں اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی جب تک کہ پہلا قدم نہ اٹھایا جائے، لیکن دوسرا قدم اسی وقت اٹھا جا سکتا ہے، جب پہلے قدم کی حرکت معدوم ہو جائے، الغرض ہر پہلا قدم اسی لئے دوسرے قدم کے معدات میں شمار ہوتا ہے) اسی وجہ سے وہ سارے قدم جو مقدم ہوتے ہیں وہ پچھلے قدموں کے معدات سمجھے جاتے ہیں، اور (قدم کی جو حرکت اس متحرک بالارادہ انسان سے صادر ہو رہی ہے، اس کا وہ سبب جو تحت سے اثر انداز ہوتا ہے، وہ یہی ہے، مگر بایں شرط کہ حرکت توسطیہ کو اس متحرک بالارادہ آدمی کا نفس جو چاہتا تھا، یہ چاہت اور اس کا یہ اقتضاء بھی مسلسل باقی ہو، تب پہلے اٹھائے ہوئے قدم آئندہ اٹھنے والے قدموں کے سبب بنتے چلے جاتے ہیں، یعنی استعداد و صلاحیت پیدا کرنے والے سبب جسے معدّ کہتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ ان ارادوں کے تجدد کی علت موجبہ (یعنی وہ علت جس کے بعد معلول کا وجود ضروری ہو جاتا ہے)، تو حرکت توسطیہ کا وہ اقتضاء ہے، جو بالارادہ چلنے والے کے نفس میں پایا جاتا ہے، لیکن بایں طور یہ اقتضاء ان ارادوں کے تجدد کا سبب ہے، کہ پہلے اٹھائے ہوئے سارے قدم ان ارادوں میں تشخص اور تعین کا رنگ پیدا کرتے رہتے ہیں۔

(اس بالارادہ چلنے والے آدمی کے مذکورہ بالا حال پر) ان ارادوں کے تجدد پذیریوں کو قیاس کر سکتے ہو، جن کا سبب (تجلی اعظم) کا فیض عام خاص خاص معدات کی شرط کے ساتھ بنتا رہتا ہے۔

تیسری بات اسی متحرک بالارادہ انسان کے متعلق قابل توجہ یہ ہے، کہ اس کی قوت عازمہ سے نئے نئے ارادوں کا جو تعلق پیدا ہوتا رہتا ہے، تو کھلی ہوئی بات ہے، کہ ایسی صورت میں اس شخص کی بینائی (آنکھ) آئندہ اٹھنے والے قدم کی جگہ کو متعین کرتی ہے، اور جس جگہ سے قدم اٹھا کر آنے والی جگہ پر جو وہ قدم رکھے گا، اس کو، نیز اس قدم کے اٹھوانے کا اور بینائی کی قوت جس جگہ کو آئندہ قدم کے رکھنے کے لیے متعین کرتی ہے، اس جگہ پر قدم کے رکھوانے کا کام ان سارے کاموں کو قوت متخیلہ ہی انجام دے گی، اور اور مختلف اعضاء مثلاً ران اور گھٹنے، کو متحرک کرنے اور بعض اعضاء مثلاً دو قدموں میں سے کسی ایک قدم کو ساکن رکھنے کا کام بھی اسی متخیلہ سے متعلق ہے۔

(اب اسی مثال کی راہ نمائی) میں تم اس بات کو یعنی خطیرۃ القدس میں ارادہ کے ساری و جاری ہونے کو ایسا سمجھو کہ گویا اس متحرک بالارادہ آدمی کا ارادہ قوت بینائی اور قوت متخیلہ پر اثر انداز ہوا ہے اور یہ ایک واضح بات ہے، کہ بینائی کی قوت (آئندہ اٹھنے والے قدم) کی جگہ کو جو متعین کرتی ہے، اسی طرح قوت متخیلہ جس وضع مخصوص کا اندازہ کرتی ہے، ان کے اسباب یہی دو ہوتے ہیں، ایک تو اوپر سے اور دوسرا نیچے سے اثر انداز ہوتا ہے، یعنی قوت عازمہ میں جو ارادہ انعقاد پذیر ہوتا ہے، یہ تو وہ سبب ہے، جو اوپر سے اثر انداز ہوا، اور اعضاء میں سے جو جو عضو اثر کے قبول کرنے میں مدد دیتا ہے، یہ وہ سبب ہے، جس کا اثر تحت سے پڑتا ہے، یہی وجہ ہے جو یہ دیکھا جاتا ہے، کہ بیمار آدمی یا بچے پستہ قامت والے لوگوں کی قوت بینائی آئندہ اٹھنے والے قدم کی جگہ پہلے قدم کے قریب ہی متعین کرتی ہے اور ان لوگوں کی قوت متخیلہ تیز حرکت کو نہیں بلکہ سست رفتاری کو اور یہ کہ قدم احتیاط سے رکھا جائے ان باتوں کو سوچتی ہے، بخلاف ان لوگوں کے جو ایسے نہیں ہوتے (قدم اٹھانے میں ان کا حال ان سے مختلف ہوتا ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ بینائی کی قوت اور قوت متخیلہ کے کام کی مختلف نوعیتوں میں اس مسافت کی خصوصیتوں کو بھی بہت زیادہ دخل ہوتا ہے، جس میں حرکت وقوع پذیر ہوتی ہے، یعنی مسافت کی بلندی و پستی، دشواری و آسانی، ریگستانی علاقے کی مسافت اور مٹی والی زمین کی مسافت ان سب کی وجہ سے ان قوتوں کے افعال و اعمال میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اسی طرح حرکت کی مختلف نوعیتوں کا بھی ان کے کام پر اثر پڑتا ہے، مثلاً صعودی (چڑھنے کی حرکت) اور ہبوطی (یعنی گرنے کی حرکت) میں جو اختلاف ہے، اس اختلاف سے بھی ان قوتوں کے عمل میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں جو ارادہ انعقاد پذیر ہوتا ہے، اس ارادے کے اثر کے ظہور میں شخص اکبر کی استعدادوں اور صلاحیتوں کا جو مختلف حال ہے، اس کو ان ہی مذکورہ بالا امور پر

قیاس کر سکتے ہو۔

چوتھی بات اسی متحرک بالارادہ انسان کے متعلق جو قابل لحاظ ہے، وہ یہ ہے، کہ احساس وادراک رکھنے والی قوتوں کے کام جو مقررہ معیار اور نصاب ہے، (مثلاً دیکھ کر جن باتوں کا اندازہ آنکھوں کو کرنا چاہیے، ان کا وہ اندازہ کر چکی ہو، اسی طرح کان کو سن کر جن معلومات کو فراہم کرنا پڑتا ہے، ان کو فراہم کر چکا ہو، تو اس کے بعد اس شخص کی محرکہ قوتوں کو "قوت عازمہ" اپنے قابو میں لا کر ان سے حرکات صادر کراتی ہے) اب اسی پر تم قیاس کر کے سمجھو کہ (عالم کے شخص اکبر) کی فعال قوتیں خواہ سفلیات سے ان کا تعلق ہو، یا علویات سے ان کی حیثیت تو قوت محرکہ کی ہے، اور عرش والی تجلی اپنے زیر قابو لا کر ان سے جو کام لیتی ہے، یہ گویا وہی حالت ہے، جو قوت عازمہ محرکہ کو اپنے قابو میں لا کر ان سے کام لیتی ہے، پانچویں بات اسی متحرک بالارادہ انسان کے متعلق یہاں سوچنے کی یہ ہے، کہ اس کے مختلف اعضاء تک قوت عازمہ کی تاثیری کیفیتیں بذریعہ محرکہ کے منتقل ہوتی ہیں، شہادی اجسام (نباتات جمادات وغیرہ) تک (عرشی تجلی کی تاثیری کیفیتیں) جو منتقل ہوتی ہیں اس کو متحرک بالارادہ انسان کے اسی حال پر قیاس کرو، چھٹی حالت اسی متحرک بالارادہ انسان کی یہ ہے، کہ نئی نئی وضع اور نئے نئے مسلسل پیش آنے والے مکانوں اور جگہوں سے وہ گذرتا رہتا ہے، تم اس کے اسی حال پر امکانی حوادث کو قیاس کرو، اس سلسلہ میں یہ واضح بات ہے، کہ (اس متحرک بالارادہ انسان) سے باہر جن حرکات کا ظہور ہوگا اور جن جن اوضاع اور مقامات سے اسے گذرنا پڑتا ہے، یہ ساری باتیں بالکلیہ (ان ہی امور کے خیالی تصورات پر منطبق ہوتی ہیں، بظاہر گویا ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہی خیالی تصورات (دماغ) سے منتقل ہو کر اعضاء تک پہونچ گئے ہیں، عالم مثال سے چیزیں منتقل ہو کر عالم شہادت یعنے عالم محسوس میں کس طرح پہونچتی ہیں، دونوں کی باہمی مطابقت کا کیا حال ہے، اس کا اندازہ تم کو اس شخص کے اسی حال سے ہو سکتا ہے۔

اسی طرح تم دیکھتے ہو کہ یہ متحرک بالارادہ آدمی کسی مسافت ہی میں حرکت کرتا ہے، اور اس مسافت کو تدریجی طور پر تھوڑا تھوڑا کر کے قطع کرتا ہے۔ باطن الوجود میں (حوادث کا جو سلسلہ) پوشیدہ ہے، اس کو اسی پر قیاس کرنا چاہیے، تم یہ بھی جانتے ہو کہ یہ متحرک بالارادہ اپنی اس حرکت کو (قدم پر قدم اٹھا کر پوری کرتا ہے، لیکن سارے قدم جو اس راہ میں اٹھاتا ہے، اس کا کیا حال ہے؟ ظاہر ہے، کہ ہر قدم پر اس شخص کی قوت عازمہ کا حال ارادوں کے لحاظ سے بدلتا چلا جائے گا، اسی طرح اس کی بینائی، اور اس کی قوت متخیلہ کا حال (مسافت کے آئندہ مقامات کے متعین کرنے میں بھی بدلتا رہتا ہے، اور یہ تبدیلیاں اس شکل میں ہوتی رہتی ہیں، کہ گویا ان میں پچھلا اگلے کے اعتبار سے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ایک

مستقل امر ہے، جو قدم ختم ہو چکتا ہے، اس کے ساتھ اس چلنے والے کی نگاہ میں جو اہمیت تھی گویا وہ لغو اور بے کار ہو کر رہ جاتی ہے، اور جس قدم کا اٹھانا اب اس کے پیش نظر ہوتا ہے، وہی اہمیت حاصل کر لیتا ہے، اور کیسی اہمیت؟ کہ شائد پہلے اس کی طرف کسی نے توجہ ہی نہیں کی تھی (ماضی اور مستقبل کے سارے حالات جن سے آدمی گذرتا رہتا ہے) تقریباً سب ہی کا یہی حال ہے قرآن مجید میں جو فرمایا گیا ہے۔

وان یوما عند ربك كالف سنة مما تعدون — ایک دن تیرے رب کے پاس کا ایک ہزار سال کے جیسا ہے جیسے تم شمار کرتے ہو،

اور اس میں جن ادوار اور عالم کے جن اطوار کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ان کو تم اسی چلنے والے آدمی کے ان قدموں پر قیاس کر سکتے ہو، جو اپنے اس حال کے درمیان مسلسل اسی قانون کے زیر اثر جس کا میں نے ذکر کیا اپنے قدم اٹھاتا چلا جاتا ہے، اور بھی بہت سی باتیں اس سلسلہ میں کہی جا سکتی ہیں لیکن تمام امور کا احاطہ اس کتاب کی حد گنجائش سے خارج ہے۔

تنبیہ: (ایک مثال پر غور کرو) فرض کرو کہ ایک چیونٹی کسی ایسے ہاتھی کی ٹانگ پر بیٹھی ہوئی ہے، جو چل رہا ہے، اور یہی چیونٹی ہاتھی کے سونڈ کی حرکت کو بھی دیکھ رہی ہے، اس کے سر کی حرکت کو بھی، پیٹ کی حرکت کو بھی، اس کے چاروں پاؤں کی حرکت کو بھی، نیز ہاتھی کے بدن کا جو حصہ چلنے کی حالت میں ساکن رہتا ہے، اسے بھی یہ چیونٹی دیکھ رہی ہے، اور یہ بھی مان لو کہ ہاتھی اپنے سارے اعضاء کے ساتھ ایک شخصی وجود ہے، چیونٹی بیچاری اس واقعہ سے ناواقف ہے، بلکہ یہ سمجھتی ہے کہ ہاتھی کی ایک ٹانگ ایک الگ خاص شخصی وجود ہے، جو فلاں مقام تک پہونچنے کے لئے چل رہا ہے، اسی طرح دوسرے پاؤں کے متعلق بھی اس کا یہی خیال ہے، کہ وہ کوئی جداگانہ مستقل شخصی وجود ہے، اور اس کا مقصد بھی اپنی چال سے فلاں مقام تک پہونچنا ہے، یہی خیال اس چیونٹی کا ہاتھی کی سونڈ، پیٹ، پیٹھ، سب ہی کے متعلق ہے، یعنے ان میں ہر ایک مستقل شخصی وجود ہے۔

ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں اگر چیونٹی کا یہ خیال ہو کہ ہاتھی کے سونڈ کی حرکت کو اس کے پاؤں کی حرکت میں کسی قسم کا دخل نہیں ہے، تو اس کے سوا وہ بے چاری اور سمجھ ہی کیا سکتی ہے، یہ دیکھ کر کہ مقام مقصود تک پہونچنے کے بعد ہاتھی کی ٹانگ اور اس کے سونڈ دونوں کی حرکت رک گئی اگر اس کے متعلق وہ یہ خیال کرے کہ یہ حال دونوں کے باہمی تعلق کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک اتفاقی بات ہے، کہ کسی خاص جگہ پر پہونچنے کے بعد دونوں رک گئے، تو جو اس کا علم ہے، اس کے لحاظ سے وہ اور خیال ہی کیا کر سکتی ہے، پھر چیونٹی اپنے اس خیال کی تائید میں ان باتوں سے اگر نفع اٹھائے، یعنے کہے کہ

سونڈ اور پاؤں دونوں کے الگ الگ مستقل وجود ہونے کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے، کہ شکلاً صورۃً دونوں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، نیز دونوں کی وضع[1] بھی الگ الگ ہے، پہونچنے کے بعد پاؤں جہاں پر ہاتھی کا ٹکا ہے، وہ اس جگہ سے مختلف ہے، جہاں پر اس کی سونڈ رکا ہے، دونوں کی محرکہ قوت بھی اگر اس چیونٹی کو الگ الگ محسوس ہو، اور سمجھے کہ ہر ایک کی قوت محرکہ اسی میں پیوست ہے، یعنے سونڈ میں سونڈ کی قوت محرکہ اور پاؤں میں پاؤں کی قوت محرکہ، الغرض یہ اور اسی قسم کے مختلف قرائن کو سوچ سوچ کر وہ یہ فیصلہ کرے کہ ہاتھی کی سونڈ کا اس کی ٹانگ سے کوئی تعلق نہیں ہے، تو اپنے معلومات اور محسوسات کی بنیاد پر غریب اور کیا فیصلہ کر سکتی ہے ؟

لیکن جو اس ہاتھی کی شخصی وحدت سے واقف ہے، یعنے اس کے اعضاء میں جو اتصالی علاقہ پایا جاتا ہے، اور اسی اتصالی علاقہ نے اس کے جسم کو متصل یا قریب قریب ایک متصل واحد جسم جو بنا دیا ہے، اس ظاہری وحدت سے جو آگاہ ہے، اسی طرح باطنی وحدت جو ہاتھی میں پائی جاتی ہے یعنی جو یہ جانتا ہے، کہ اس ہاتھی کی جان بھی ایک ہے، دل بھی ایک ہے، خیال بھی ایک ہے، بینائی کی قوت بھی اس کی ایک ہی ہے، تو یقیناً وہ یہی سمجھتا ہے، کہ اس ہاتھی کے تمام اعضاء کی حرکت ان کا سکون بھی باہم ایک دوسرے کے ساتھ جکڑے ہوئے، اور سخت جکڑے ہوئے ہیں، کیونکہ یہ سارے حرکات یا سکون جنکا ظہور اس کے مختلف اعضاء میں ہو رہا ہے، سب کے سب ایک ہی تاثر کے نتائج ہیں، اور ایک ہی ارادے کے وہ آئینے یا جلوہ گاہ ہیں، بلکہ واقعہ تو یہ ہے، کہ کسی ایک عضو کی حرکت نمایاں نہیں ہو سکتی جب تک دوسرے اعضاء کی خاص جہت کی طرف حرکت نہ ہو، اور جن اعضاء کے سکون کی ضرورت ہے، وہ ساکن نہ رہیں، تو ہاتھی کے اس خاص عضو میں حرکت پیدا ہی نہیں ہو سکتی (اعضاء کے اس باہمی تعلق سے واقف کار، کا ذہن اگر کسی خاص سمت کی طرف اس کے کسی خاص عضو کی حرکت کو دیکھ کر اور پر منتقل ہو جائے، کہ فلاں عضو کی فلاں سمت کی طرف ہوگی، اور فلاں عضو اپنی جگہ پر برقرار رہے گا، تو یقیناً یہ کوئی بعید از عقل بات نہیں ہو سکتی (مثلاً کسی راستہ کے کنارے پر پہونچ کر ہاتھی اپنے پاؤں کو راستہ سے باہر رکھنے لگے تو اس کے پچھلے پاؤں کی حرکت اس پچھلے پاؤں کو راستے کے کس حصہ تک پہونچا دے گی، اور ہاتھی کا پیٹ زمین کے کس حصے کے سامنے ہوگا، ان ساری باتوں کا اندازہ اگلے پاؤں کی حرکت ہی سے ہو جاتا ہے، الغرض پہلے قدم کی حرکت کو دیکھتے ہوئے بے دیکھے دوسرے اعضا کی حرکت و سکون اور جہت حرکت وغیرہ کی وہ پیش گوئی کر سکتا ہے، مذکورہ بالا مثال کو سامنے رکھتے ہوئے، کتنی آسانی سے یہ بات تمہاری سمجھ میں آجائے گی کہ جن لوگوں پر شخص اکبر

---

[1] خود اپنے اجزاء اور اپنے سوا دوسرے اجسام کے قرب و بعد کی نسبتوں سے جسم کا جو حال ہوتا ہے اس کی اصطلاحی تعبیر وضع ہے۔

(عالم) کی وحدت کا راز واضح ہو چکا ہے، اور تجلی اعظم، نیز عرش والی تجلی اور خطیرۃ القدس، عالم مثال کے تعلقات سے جو واقف ہیں، اگر ایک چیز سے دوسری چیزوں کی طرف لطیف ذہنی انتقالات ان میں ہوتے رہتے ہیں، گو بظاہران چیزوں میں کسی قسم کی مناسبت (عوام کو نظر نہ آتی ہو تو یہ بات چنداں محل تعجب نہیں ہو سکتی بلکہ اپنی اسی واقعیت کی بنیاد پر مشکلات کے حل کرنے میں اگر ایسی تدبیروں سے وہ کام لیں جن پر عوام قادر نہ ہوں، اور عجیب و غریب آثار و نتائج کا ظہور ان کی تدبیروں پر ہو تو (اپنے معلومات کی بنیاد پر) اس قسم کی باتیں یقیناً ان کے لئے دشوار نہ ہوں گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس قسم کے خاص نوعیت کے معلومات کا علم قدرت کی طرف سے ان بزرگوں کے سینوں میں ودیعت کر دیا جاتا ہے، ان کے سوا دوسرے ان چیزوں سے واقف نہیں ہوتے۔

عبقہ (۹)

ان لوگوں (یعنے متکلمین اشاعرہ) میں یہ بات مشہور ہو گئی ہے، کہ حق تعالیٰ کے افعال اغراض سے وابستہ نہیں ہوتے (یعنے کسی غرض کی وجہ سے خدا کوئی کام نہیں کرتا اسی کی یہ تعبیر ہے، کہ افعال الٰہی معلل بالاغراض نہیں ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا مطلب کیا ہے فاعل کی غرض فعل سے کبھی جو یہ ہوتی ہے کہ حسن کمال سے وہ خالی ہے، فعل سے اسی کمال کا اضافہ اپنی ذات میں وہ کرنا چاہتا ہے، پس خدا کے افعال اغراض سے خالی ہوتے ہیں، اگر اس دعوی کا یہی مطلب ہے، تو کوئی شبہ نہیں کہ یہی واقعہ بھی ہے، کیونکہ (اپنے افعال سے کمالات کا اضافہ تو خدا کی ذات میں کیا ہوگا حقیقت تو یہ ہے، کہ افعال کا صدور و ظہور حق تعالیٰ سے یہ ان ہی کمالات کا نتیجہ ہے جن سے ازلاً و ابداً وہ متصف ہے، الغرض افعال سے کمالات نہیں بلکہ کمالات ہی سے خدا کے افعال پیدا ہوتے ہیں، خدا تو نام ہی اس ذات کا ہے، جو ہر کمال کے لحاظ سے بالفعل ہو (یعنے بعض کمالات اس میں ہوں اور بعض کے اضافہ کی توقع ہو، خدا کی ذات ایسی نہیں ہے، بلکہ سارے الٰہی کمالات بالفعل خدا میں پائے جاتے ہیں) اور اپنے کمالات و صفات میں انتہائی حد تک مکمل ہونے ہی کا یہ اثر ہے، کہ افعال کا صدور اس سے ہو رہا ہے، گویا افعال اس کے کمالات کے ذیلی نتائج اور توابع ہیں، ٹھیک اس کی مثال یہ ہے، کہ منور اجرام (مثلاً آفتاب) وغیرہ کی تابش و

درخشانی جب حد کمال تک پہونچ جاتی ہے، اور نور سے وہ معمور ہوجاتے ہیں، تو تاریک اجسام بھی اس کے نور سے روشن ہوجاتے ہیں، یا کسی حکیم (فیلسوف) کے اخلاق جب مکمل ہوجاتے ہیں، اور اس کے قلبی ملکات ترقی کرکے اپنے انتہائی معیار پر پہونچ جاتے ہیں، تو ان کمالات کے آثار و نتائج اس حکیم کی نشست و برخاست، چال ڈھال، لین دین میں نمایاں ہونے لگتے ہیں، (بہرحال اس اعتبار سے تو افعال الٰہی کو اغراض کی آلودگی سے پاک قرار دینا درست ہے،) لیکن غرض سے مطلب اگر "غائت" ہے، یعنے دوسرے کو فائدہ پہونچانا اگر مقصود ہے، کہ حق تعالیٰ کے افعال بایں معنے غرض سے خالی ہوتے ہیں، تو یہ قول کہ "خدا کے افعال اغراض کی آلودگیوں سے پاک ہیں" ایک ایسی بات ہوگی جس کے الفاظ تو صحیح ہیں، لیکن ان الفاظ سے جس مطلب کو ادا کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے، وہ غلط ہے، (یعنے کلمۃ حق ارید بہ باطل ان لوگوں سے خدائی الفاظ میں یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ)

افحسبتم انما خلقناکم عبثاً و انکم الینا لا ترجعون

کیا تم نے یہ سوچ رکھا ہے، کہ ہم نے تمہیں لاحاصل اور بے نتیجہ بنا کر پیدا کیا ہے، اور تم ہماری طرف نہ لوٹائے جاؤ گے۔

الحاصل غرض کا دوسرا مطلب یعنی دوسروں کو فائدہ پہونچانا اگر خدائی افعال کا مقصد اس کو قرار دیا جائے تو بایں معنی افعال الٰہی کا غایات سے وابستہ ہونا ایسی بات ہے جس کا کتاب اور سنت میں تواتر کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے بجز کم عقلوں کے اس کے انکار کی کوئی جرات نہیں کر سکتا۔

(مذکورہ بالا نصوص میں افعال الٰہی کے اغراض و منافع کو بیان کرتے ہوئے) لام کا حرف عموماً جو استعمال کیا گیا ہے، (مثلاً یحیی من حی عن بینۃ وغیرہ آیتوں کا جو حال ہے، اس لام کو بجائے غائت پر دلالت کرنے والے لام کے وہ لام قرار دینا، جو عاقبت اور انجام کے مفہوم کو ادا کرتا ہے، ظاہر ہے یہ تاویل ہے، یعنے اصل معنے سے پھر کر غیر ظاہر معنے پر لفظ کو محمول کرنا ہے۔

بہرحال اپنے دعوی کو مدلل کرتے ہوئے ان لوگوں نے (یعنے افعال الٰہی کو جو معلل بالاغراض نہیں قرار دیتے) انھوں نے جو کچھ بھی بیان کیا ہے خلاصہ اس کا صرف یہی دو باتیں ہیں، پہلی بات اس سلسلہ میں ان لوگوں کی طرف سے جو پیش ہوتی ہے، وہ یہ ہے، کہ ایسے افعال جو غایات اور اغراض کو پیش نظر رکھ کر کیے جاتے ہیں، ان افعال کے متعلق یہ ماننا ناگزیر ہے کہ ان کی غائتوں اور ان کے غرض کے متعلق یہ مانا جائے کہ ان افعال سے علت اور سبب ہونے کا وہ تعلق رکھتے ہیں، ورنہ ان غایات اور اغراض کو غایات و اغراض قرار دینا بے معنی بات ہوجائے گی، یہ تو پہلا مقدمہ ہوا اور دوسرا مقدمہ

ان کی طرف سے یہ پیش کیا جاتا ہے، کہ افعال سے غایات اگر علت ہونے کا تعلق رکھیں گے، تو اس کے یہ معنے ہوں گے کہ (غایات جو خود ممکن ہوتے ہیں، وہ ایک دوسری ممکن شئے کی علت بن جائیں؟ حالانکہ ممکنات کے متعلق یہ بات کہ ان کے بعض افراد بعض دوسرے ممکن افراد کی علت اور سبب بن سکتے ہیں، (بجائے خود ثابت ہو چکا ہے) کہ غلط ہے، پس معلوم ہوا کہ کوئی ممکن شے کسی دوسری ممکن شئے کی غائت بھی نہیں بن سکتی۔

لیکن (ان کا یہ استدلال کتنا بودا اور کمزور ہے، اس کا اندازہ اس بیان سے ہو سکتا ہے) یعنی ان سے دریافت کرنا چاہئے کہ علت و سبب کا جو لفظ اپنے استدلال میں انھوں نے استعمال کیا ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ اگر علت تامہ مراد ہے، تو تقریب ان کی ناقص اور غیر مکمل ہو جاتی ہے، یعنے دلیل دعوی پر جیسا کہ چاہئے منطبق نہیں ہے، کیونکہ غائت ہونے کا یہ مطلب کس نے کہا کہ وہ علت تامہ ہوتی ہے، اور علت سے اگر ان کی مراد علت تامہ نہیں ہے، بلکہ کسی شئے کے موجود ہونے میں کسی حد تک جس چیز کو دخل ہو، علت اور سبب کے یہ جو عام معنی ہیں، یہی معنی مقصود ہے، مثلاً معد ہونے شرط ہونے کی حیثیت بھی جن چیزوں کو حاصل ہو، ان کے متعلق بھی اگر وہ یہ دعوی کرتے ہیں کہ کوئی ممکن دوسرے ممکن کا بایں معنی بھی علت نہیں بن سکتا تو اس کی مثال وہی ہوگی کہ مجرم جرم کے متعلق جس چیز کو معذرت کی شکل میں پیش کر رہا ہو، وہ جرم سے بھی زیادہ جرم کی حیثیت اختیار کر لے، آخر افعال الٰہی (جو ظاہر ہے، کہ سب ممکن ہی ممکن ہیں، ان میں بعض افعال کا بعض دوسرے افعال کے اعتبار سے شرط یا معدّ ہونا وغیرہ ایک بدیہی مشاہدہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ بعض افعال الٰہی کو دوسرے الٰہی افعال کے وجود میں کسی نہ کسی حیثیت سے دخیل ہونا ایک ایسی بات ہے، جس کا انکار نہ عقل والے کر سکتے ہیں اور نہ نقل والے۔

دوسری دلیل اپنے دعوی کے ثبوت میں ان لوگوں کی طرف سے جو پیش ہوتی ہے، وہ یہ ہے، کہ جس چیز کو افعال الٰہی کی غائت اور غرض قرار دی جاتی ہے، سوال یہ ہے، کہ اس غائت اور غرض کو ان افعال کے توسط کے بغیر بھی براہ راست خدا پیدا کرنے پر قادر ہے، یا نہیں، اگر ہے، یعنے (اگر افعال کا واسطہ نہ بھی اختیار کیا جائے، جب بھی اس غرض و غائت کو خدا پیدا کر سکتا ہے) تو ظاہر ہے، کہ افعال کا توسط اختیار کرنا ایک لایعنی عبث فعل ہو جاتا ہے، اور اگر یہ مانا جاتا ہے کہ ان افعال کے بغیر خدا اس غائت اور غرض کو پیدا نہیں کر سکتا، تو یہ خدا کی طرف عجز کو منسوب کرنے کی جرأت ہوگی، لیکن اس استدلال میں بھی جو خرابیاں ہیں وہ بھی کھلی ہوئی ہیں، یعنے دونوں شقیں جن کو منواکر

نتیجہ پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، ہر ایک کا ماننا غیر ضروری ہے، اور دونوں پر منع وارد کیا جا سکتا ہے، مطلب یہ ہے، کہ افعال کے توسط کو پہلی شق میں ان لوگوں نے عبث اور لاحاصل جو قرار دیا تھا، ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے، وجہ یہ ہے کہ ایسی بات جو کسی کے زیر قدرت اختیار ہو، اگر اس کے دو پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کو اس لئے ترجیح دے دی جائے، کہ وہاں وجہ ترجیح موجود تھی، مثلاً اسی مسئلہ میں جس کے متعلق اس وقت بحث ہو رہی ہے، حکمت کا تقاضا ہو کہ غایات کی پیدائش میں افعال کا توسط اختیار کیا جائے تو اس کو لاحاصل اور عبث قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، آخر کون جانتا ہے، کہ نتیجہ اور غائت اور حکمت و مصلحت سے فعل کا خالی ہونا یہ بلاشبہ فعل عبث ہے، لیکن فعل کے اس پہلو کو اختیار کرنا جس کے مدمقابل پہلو پر بھی قدرت حاصل ہو، اس کو عبث اور لاحاصل ٹھہرانے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، اور عبث ہونے کا الزام جو لگایا گیا ہے، غور کرو گے تو اس کا حاصل یہی نکلے گا۔

اسی طرح دوسری شق یعنے حق تعالیٰ کی طرف عجز کے انتساب کی جرأت سو مجھے اس سے بھی انکار ہے، کیونکہ غائت کے لئے فعل الٰہی کی حیثیت اگر شرط کی ہو، یا غائت کے وجود کی یہ نوعیت یعنے فعل ہی کے توسط سے اس کا حصول ہو، اس کی کوئی ایسی خاص وجہ ہو جو غائت اور فعل کے اس تعلق کا اقتضاء ہو، ایسی صورت میں خدا کی طرف عاجز ہونے کے نقص کے انتساب کا اعتراض اسی طرح لازم نہیں آتا جیسے اس قسم کی باتوں میں مثلاً کسی عرض کا پیدا کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک اس کے محل اور معروض کو نہ پیدا کر لیا جائے، یا کسی کل کا پیدا کرنا اس کے اجزاء کے پیدا کرنے پر موقوف ہے، ظاہر ہے، کہ ان صورتوں میں خدا کی طرف عجز کا انتساب اس لئے غلط ہے، کہ یہ باتیں ممتنعات میں سے ہیں، یعنی ناممکن امور میں، اور ناممکن امور کہتے ہی ان چیزوں کو ہیں، جو قدرت الٰہی کے حدود سے خارج ہوں۔

بہرحال ممتنع امور اور محالات کا قدرت الٰہی کے حدود سے خارج ہونا ایسی بات نہیں ہے، جس کی وجہ سے حق تعالیٰ کو عاجز قرار دیا جائے اور مشروط کا شرط کے بغیر پیدا ہونا، یا معلول کی پیدائش اس کے علل و اسباب کے اقتضاء کے خلاف چونکہ ان ہی امور میں ہیں جنھیں ممتنع اور محال سمجھا جاتا ہے، اس لئے اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ غایات کا وجود افعال کے توسط کے بغیر ناممکن تھا، تو خدا پر عاجز ہونے کا اعتراض مہمل اعتراض ہوگا، خصوصاً یہاں حکمت جب اس تعلق کا سبب ہے، جو افعال الٰہی اور ان کے غایات میں پایا جاتا ہے، تو اس اعتراض کا اہمال اور بھی بڑھ جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ حکمت اور مصلحت کا افعال الٰہی میں پوشیدہ ہونا، ایک ایسی بات ہے، جسے حق تعالیٰ کی

ذات کے ذاتی لوازم میں شمار کیا گیا ہے، جسکا مطلب یہی ہوا کہ فعل کے توسط کے بغیر ان غایات کا پیدا کرنا جو ان افعال سے حاصل ہو سکتے ہیں، یہ اس اقتضاء کی مخالف بات ہوگی جسے خود حق تعالیٰ کی ذات چاہتی ہے جسکا محال اور ناممکن ہونا بدیہی ہے۔

ماسوا اس کے پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ارادہ الٰہیہ کے مبادی اسباب (اختیاری) نہیں بلکہ ایجابی ہیں اور کھلی ہوئی بات ہے کہ مقدور (یعنے جو چیز زیر قدرت و اختیاری ہو) اس کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے ساتھ قدرت کی صفت کا تعلق ارادے کے بغیر ناممکن ہے اسی طرح ارادے کے بعد قدرت کی صفت کا اس پہلو سے غیر متعلق رہ جانا بھی ناممکن ہے (ان امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے) یہ فیصلہ کہ قدرت کی صفت کا جس پہلو سے تعلق قائم ہو چکا ہے اسکا مخالف پہلو واقع میں اس کے بعد پھر بھی ممکن ہی رہ جاتا ہے، دراصل یہ ارادہ کے مبادی سے ناواقفیت ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے، اسکو خوب اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو (ایک بات اس سلسلہ میں میرے نزدیک قابل ذکر یہ بھی ہے) کہ (متکلمین اشاعرہ) کی زبانوں پر جو یہ فقرہ چڑھ گیا ہے (کہ افعال الٰہی معلل بالاغراض نہیں ہوتے) اس کا ایک مطلب (یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جن افعال کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ غایات و اغراض پر وہ مبنی ہوتے ہیں انکی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ فعل مقصود بالذات نہ ہو، بلکہ فعل سے جس مقصد کے حاصل کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے وہی صرف مقصود ہو یعنی فاعل براہ راست خود فعل کو نہ چاہتا ہو، البتہ جس غرض کیلئے فعل کو اسنے اختیار کیا ہے چونکہ اصلی مقصد تو اس کا وہی ہے اس لئے ضمناً فعل سے بھی اسکی خواہش اور چاہ کا تعلق ہو گیا ہو، مثلاً اپنے طبعی چیز اور مقام کو پانی یا مٹی جب چھوڑ دیتی ہے تو اس وقت نیچے کی طرف ان کی حرکت جو ہوتی ہے، یہ حرکت ظاہر ہے کہ طبعی چیز میں پہونچنے کا یعنی غائت کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے، پس پانی اور مٹی حرکت کی مقتضی بالذات نہیں ہوتی بلکہ طبعی چیز میں پہونچنے کا جو ذاتی اقتضا ان میں پایا جاتا ہے اس اقتضاء کے ضمن میں اس حرکت کا اقتضا بھی ان میں پیدا ہو گیا ہے ورنہ کون نہیں جانتا کہ حقیقی اقتضاء تو ان دونوں عنصروں آب و خاک کا حرکت نہیں بلکہ سکون ہی ہے یا اس سے بھی زیادہ واضح مثال یہ ہو سکتی ہے کہ شہر میں مثلاً پہونچنا مسافر کا اصل مقصود تو یہ ہوتا ہے لیکن جب اس مقصد کے حاصل کرنے کا ارادہ وہ کریگا، تو ضمناً اسکو حرکت کا بھی ارادہ کرنا ہی پڑتا ہے، اور دوسری قسم ان ہی افعال کی یہ ہے کہ غایت کے ساتھ ساتھ خود وہ فعل بھی براہ راست فاعل کا مقصود ہو جسکے ذریعہ سے غایت اور مقصد تک پہونچنا چاہتا ہے یعنی مقصد کو وہ حاصل ہی اس شکل میں کرنا چاہتا ہے کہ فلاں فعل کے ذریعہ سے وہ حاصل ہو گویا فعل کے توسط کے بغیر مقصد کا حصول یہ اس کا نصب العین ہی نہیں ہے جسکے معنی یہی ہوئے کہ فعل کے توسط کے بغیر یونہی اگر اس مقصد کا حصول ممکن ہو تو فاعل اسکو نہیں چاہتا، مثلاً فرض کیجئے فنون حرب و جنگ میں ایک شخص بلا کی مہارت رکھتا ہو اسکے پاس بہترین آلات حرب بھی ہیں گھوڑا بھی اسکا سدھا ہوا ہے اتنا سدھا ہوا جتنا کہ کوئی گھوڑا ہو سکتا ہے اب یہی شخص ایک دن گھوڑے پر سوار گلے میں تلوار لٹکائے ہاتھ میں برچھا لئے جا رہا تھا کہ اچانک ایک جنگلی درندہ اسکے سامنے آجاتا ہے، بہادر سپاہی چاہتا ہے کہ اس درندے کو قتل کر دوں لیکن صرف قتل کر دینا نہیں چاہتا بلکہ فن حرب و ضرب میں جو مہارت اسے حاصل ہے نیز اسکے ہتھیاروں کی خوبیاں گھوڑے کو سدھا کر اپنے قابو میں جسطرح اسنے کر لیا ہے ان سب کا اقتضاء یہ ہوتا ہے کہ اس درندے کو کچھ ایسے طریقہ سے مار ا جائے جس میں اسکے ضرب و حرب کی مہارت کا اسکی جلت پھرت کا اسکے ہتھیاروں کی کاٹ مار کا، گھوڑے کی بھاگ دوڑ کی بھی نمائش ہو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں وہ اپنے گھوڑے سے دعا وا کرے گا پھر کبھی اس کو ادھر موڑے گا کبھی ادھر پھیرے گا،

تلوار میان سے نکال لے گا، اور کبھی ادھر چلائے گا، کبھی ادھر چلائے گا، برچھے کو تان لے گا کبھی ادھر بھونکے گا کبھی ادھر چھید دے گا۔

اب اگر فرض کیا جائے کہ اس درندے کو مقابلہ کی ان مشقتوں کے بغیر بھی مارا جا سکتا ہو، مثلاً صرف ارادہ اس کا اس درندے کی موت کے لئے کافی ہو، یا اپنی دعا، یا ہمت یا جھاڑ پھونک وغیرہ کے طریقوں سے بھی اس درندے کو ختم کرنے کی قدرت اپنے اندر رکھتا ہو، لیکن وہ ان طریقوں کو چھوڑ کر پہلی صورت کو اختیار کرتا ہے، کیونکہ کامل مہارت وحذاقت فنون حرب وضرب میں جو اس کو حاصل ہے، اور اس سلسلہ میں جو کمالات اس کے اندر پوشیدہ ہیں، نیز اس کے ہتھیاروں کی خوبیوں اور گھوڑے کی تربیت یافتگی، امور سابق الذکر یعنے درندے کے قتل کرنے میں مقابلہ والی صورت کی ترجیح کی وجہ بن جائیں گے، کیونکہ اس سلسلہ میں جو فعل بھی اس سے صادر ہوگا وہ اس کے کسی نہ کسی کمال کی آئینہ داری کریں گے، (اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ افعال الٰہی کو ہم اسی قسم میں شمار کرتے ہیں، کیونکہ خدا کا ہر فعل اس کے کوئی اسمار میں سے کسی نہ کسی اسم کے ظل اور اس کے جمال وجہ کے آئینے ہی ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ خدا کا ہر سابق فعل بجائے خود بھی مقصود بالذات ہے، اور اس لئے بھی مقصود ہے، کہ فعل لاحق یعنے پچھلے افعال کے پیدا ہونے میں اس فعل سابق کو دخل ہے، پس حاصل یہ ہوا، کہ سارے ممکنات اور (یہ ساری کائنات) دراصل ایک ایسی زنجیر کی حیثیت رکھتی ہیں جس کی کڑیاں باہم ایک دوسرے کے ساتھ ملی اور گتھی ہوئی ہیں اور سب کے سب حق تعالیٰ کی ذات ہی کے اقتضارات ہیں، باطن الوجود کے حساب سے تو اپنے سارے ارتباطی تعلقات کے ساتھ ان کی نوعیت ایک ہی واحد اقتضار کی ہے، اور تجلی اعظم کے رو سے ان میں تدریج کا رنگ پیدا ہو گیا ہے، اور عرش عظم پر جو تجلی قائم ہے، اس میں پہونچ کر باطن الوجود کے اسی واحد اقتضار نے تجدد پذیر ارادوں کے لباس میں متعدد اقتضاؤں کی شکل اختیار کر لی ہے۔

(اس تفصیل کے بعد) اب سمجھنا چاہئے کہ (اشاعرہ متکلمین) افعال الٰہی کے متعلق جو یہ کہتے ہیں کہ وہ معلل بالاغراض نہیں ہیں، اس کا مطلب گویا یہ ہے، کہ افعال الٰہی کی نوعیت ان افعال کی نہیں ہے، جو براہ راست غیر مقصود ہوتے ہیں، بلکہ غائت اور غرض کی وجہ سے فاعل ضمناً ان کو اپنا مقصود بنا لیتا ہے، قرآن مجید کی ان آیتوں میں لیجئے،

فجعل لکم ھذہ وکف ایدی الناس — پھر بنا دیا تمہارے لئے اسکو اور روک دیا لوگوں کے ہاتھوں کو

عنکم ولتکون اٰیۃ للمومنین — تم سے اور تاکہ ہو جائے وہ ایمان والوں کے لئے نشانی،

یا دوسری جگہ جو یہ ارشاد ہوا ہے:

قل لو کنتم فی بیوتکم لبرز الذین کتب علیہم القتل الی مضاجعہم ولیبتلی اللہ ما فی صدورکم — کہہ دو کہ اگر تم رہتے اپنے گھروں میں تو جن پر قتل لکھا گیا ہے، ان کو اپنی اپنی خواب گاہوں (یعنی مقتل) میں نکلنا پڑے گا، اور جانچے گا خدا جو کچھ تمہارے سینوں میں ہے،

ان میں اس لام سے پہلے جو فعل کی غائت اور غرض پر داخل ہوتا ہے، واؤ کا حرف جو بڑھایا گیا ہے، شائد کہ اس کا راز یہی ہو، یہ میرا خیال ہے، ورنہ اپنے کلام کے اسرار سے حق تعالیٰ ہی سب سے زیادہ واقف ہیں، میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ (مثلاً یہ جو کہا گیا کہ "اور ہو نشانی ایمان والوں کے لئے" یا دوسری آئت میں "اور جانچے خدا ان باتوں کو جو تمہارے سینوں میں ہیں" ان میں "اور" کا لفظ شائد اسی لئے بڑھایا گیا ہے، کہ مذکورہ بالا افعال سے اولاً خود یہی افعال مقصود تھے "اور ان کے ساتھ یہ بھی مقصود تھا کہ ایمان والوں کے لئے وہ نشانی ہو، اور تمہارے سینوں کی پوشیدہ باتوں کی جانچ ہو، واللہ اعلم بالصواب: ۔

عبقہ (۱۰)

حادث اور نو پید ارادہ کے خصوصی احکام کی تفصیل اس عبقہ میں کی جائے گی،

"قدر" (یعنے تقدیر) پر ایمان لانا بھی واجب ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ واقعہ کہ ممکنات (یعنی کائنات) کی بعض چیزیں بعض چیزوں سے سبب ہونے کا تعلق رکھتی ہیں، مشاہدے کی بات ہے، ان ہی اسباب میں ایک ارادہ بھی ہے، (ہر شخص جانتا ہے، کہ ہمارے افعال و اعمال کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے، جس کی پیدائش کا سبب ہمارا ارادہ ہے) چونکہ تقدیر (قدر) پر ایمان لانے کا مطلب یہی ہے، کہ ہر قسم کے تاثیری عمل میں حق تعالیٰ کی توحید کا اقرار کیا جائے یعنے یقین کیا جائے کہ کائنات کی ہر پیدا ہونے والی چیز کا قریب ترین فاعل اور کارساز خدا ہی کی ذات ہے، اپنے

اپنے تاثیری عمل میں وہ بالکل یکہ وتنہا ہے، کسی غیر کی کسی حیثیت سے اس کو کوئی حاجت نہیں ہے، ہر ممکن وجود سے حق تعالیٰ کا یہی تعلق ہے۔

ظاہر ہے، کہ ان دونوں مسئلوں میں توافق پیدا کرنا اور ایسی صورت اختیار کرنا جس کی وجہ سے دونوں باتیں جمع ہو جائیں، ایک دشوار اور پیچیدہ عقدہ بن گیا، بعضوں نے اس عقدہ کے حل کرنے کی راہ یہ نکالی کہ اسباب کا جو سلسلہ پھیلا ہوا ہے اسی کو انھوں نے اپنے سامنے رکھ لیا اور اسی میں کچھ اس طرح ڈوب گئے کہ قدر (تقدیر) کا ان کو انکار کرنا پڑا، اسی کا نتیجہ یہ ہوا کہ بدترین لقب اور حد سے زیادہ برا نام جو ہو سکتا تھا یعنے "مجوس ہذا الامۃ" (مسلمانوں کے مجوس) یا خصماء اللہ (اللہ تعالیٰ کے فریق مخالف) کے القاب اور ناموں کو انھوں نے اپنے لئے پسند کر لیا (ان ہی کے مقابلہ میں دوسرا گروہ) ان لوگوں کا ہے، جنھوں نے اس واقعہ اور مشاہدہ کا یعنے عالم کی بعض چیزوں کا دوسری چیزوں سے سبب ہونے کا جو تعلق ہے، اسی کے وہ منکر بن بیٹھے، اور مدعی ہو گئے، کہ (اسباب اور مسببات میں) جو تعلق محسوس ہوتا ہے، اسی طرح مقدم اور موخر ہونے کی جو نسبت ان دونوں میں جو پائی جاتی ہے، یہ صرف اتفاقی امور ہیں (ان میں جو مقدم نظر آتے ہیں، یا جو موخر نظر آتے ہیں) یہ صرف عادت کی ایک بات ہے، کسی استحقاق کا یا اقتضا، کا نتیجہ نہیں ہے، (واقعہ یہ ہے) کہ یہ دعویٰ کر کے ان لوگوں نے عقل کی بھی مخالفت کی، اور نقل کی بھی، انھوں نے دلائل وبرہان کے مقابلہ میں صرف مکابرہ (دھاندھلی) کرنے کو اپنا شیوہ بنالیا، اور وجدان کے ساتھ بھی زبردستی کرنے لگے،

باقی حق تعالیٰ نے محض اپنے احسان وکرم سے اس مسئلہ میں جو بات اس بندے کو سمجھائی ہے، وہ یہ ہے،

مقصد یہ ہے، کہ عالم امکان پر اپنے تاثیری عمل میں حق تعالیٰ کی ذات کو تفرد حاصل ہے، اور اس باب میں وہ یکہ وتنہا ہے، ان الفاظ کے معانی پر اگر غور کیا جائے تو ان کے چند پہلو پیدا ہو سکتے ہیں یعنے امکانی حقائق کے ساتھ لاہوت کی ذات کا جو واحد قیومی تعلق ہے، بالفاظ دیگر ان حقائق کا اکیلا وہی قیوم ہے، اس مفہوم کا ادا کرنا مذکورہ بالا الفاظ سے مقصود ہو، اگر یہی معنی مراد ہیں تو ظاہر ہے کہ لاہوت کی قیومیت کے اس مسئلہ کو جس نے واقعی صحیح معنوں میں اپنے ذہن نشین کیا ہے، اس کے لئے مسئلہ تقدیر میں اور اس مسئلہ میں کہ (کائنات کی بعض چیزوں کا بعض چیزوں سے سبب ہونے کا تعلق ہے یعنے مسئلہ سببیت سے جس کی تعبیر کی جاتی ہے، ان دونوں مسئلوں میں تطبیق دینا کچھ بھی مشکل نہ ہوگا کیونکہ امکانی حقائق سے لاہوت کے تعلق کی جو نوعیت ہے، ظاہر ہے، کہ وہ ایسی تو ہے نہیں جو دو باہم متغائر

چیزوں میں ہوتی ہے، یعنے ایسی دو چیزیں جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے کے وجود سے الگ ہو ان میں جو نسبت ہوتی ہے، وہ تعلق لاہوت میں اور امکانی حقائق میں نہیں ہے، بلکہ (بتایا جا چکا ہے) کہ یہاں جو چیز بھی جو کچھ ہے، مثلاً ممکن جو ممکن ہے، یا علت علت ہے، سبب سبب ہے، معلول معلول ہے، فاعل فاعل ہے، مقدم مقدم اور موخر موخر ہے، شرط شرط ہے، معد معد ہے، معروض معروض ہے، عارض عارض ہے، ان سب کو براہ راست وہی چیز جو بنائے ہوئے ہے، یہ سارا کرشمہ قیوم کا ہے۔

ٹھیک اس کی وہی مثال ہے، کہ آدمی کے خیال میں جو خیالات پائے جاتے ہیں، اور ان خیالات میں جو باہمی تعلقات اور روابط ہیں، ان سب کا قیوم خیال ہی ہے، یعنے ان میں جو فاعل ہے، اس کا قیوم بھی، اور جو فعل ہے، اس کا بھی، فاعل کے فاعل ہونے کا بھی اور ان میں جو منفعل ہیں، ان کا بھی ان منفعل امور میں انفعال اور اثر پذیری کی جو صفت پائی جاتی ہے اس کا بھی، الغرض ان میں سے ہر ایک کا قیوم ظاہر ہے، کہ جیسے خیال کی قوت ہوتی ہے، یہی تعلق لاہوت کا سارے امکانی حقائق سے ہے، یعنے خود ان حقائق کا براہ راست قیوم بھی لاہوت ہی ہے، اور ان امکانی حقائق میں بعض چیزوں کا بعض سے علت و معلول ہونے کا یا اسی قسم کے دوسرے روابط کا جو تعلق ہے، ان سب کا قیوم بھی براہ راست لاہوت ہی ہے۔

بہر حال قیوم ہونے میں لاہوت کی ذات کو جو تفرد ہے، اس تفرد کی وجہ سے یہ خیال کرنا صحیح نہ ہوگا کہ باہم امکانی حقائق میں، جو روابط و تعلقات ہیں، وہ کالعدم ہو کر رہ جاتے ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے، کہ قیومیت میں لاہوت کی شان یکتائی ان روابط کو زیادہ استواری اور زیادہ استحکام بخش رہی ہے لیکن یہ مسئلہ غیر معمولی ژرف نگاہی کا طلب گار ہے، اس باب میں براہ راست حق تعالیٰ کی راہ نمائی کے بغیر مسئلہ کی جو واقعی صحیح خالص روح ہے، اس کو آدمی پا نہیں سکتا۔

اپنے تاثیری عمل میں جو حق تعالیٰ کی ذات یگانہ منفرد ہے، اس فقرے کا ایک مطلب تو یہ تھا، دوسرا مطلب اسی کا یہ بھی ہو سکتا ہے یعنے تجلی اعظم کے رو سے اجمالی رنگ کی فاعلیت اور کارسازی میں حق تعالیٰ کی ذات کو جو تفرد حاصل ہے، یہ معنی اس سے مراد لئے جائیں تو ایسی صورت میں اسباب کی سببیت میں اور اس تاثیری عمل کی توحید میں تطبیق کی شکل یہ ہوگی، کہ کائنات کی ہر پیدا ہونے والی چیز میں بالفعل موجود ہو جانے کی جو شان پائی جاتی ہے، وہ تو اس اجمالی فیض کے تعین کی ایک شکل قرار دی جائے جو تجلی اعظم سے ہویدا ہو رہا ہے، اور اسی اجمالی فیض کے ظہور کے جو مختلف مراتب و منازل ہیں، ان ہی کا ایک مرتبہ اور ایک منزل اسے سمجھا جائے گا، اور یہ اسی قسم کی بات ہوگی کہ مختلف اجسام

جو رنگ میں شکل میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، نیز روشنی کے قبول کرنے اور نہ کرنے میں ہر ایک کی صلاحیت جداگانہ ہوتی ہے، ان ہی اجسام کے منور کرنے میں سمجھا جاتا ہے، کہ آفتاب منفرد ہے، یعنے تن تنہا وہی ان گوناگوں، بوقلموں اجسام کو روشن کئے ہوئے ہے، مثلاً ہوا اور اس کے مختلف طبقات میں لطیف وکثیف صاف اور مکدر ہونے میں کتنے اختلافات ہوتے ہیں، لیکن روشنی ان میں سے ہر ایک کو آفتاب ہی سے ملتی ہے، یہی حال پانی کا ہے، اسی طرح ایسے آئینے جو شکل وصورت قد وقامت چھوٹے بڑے ہونے میں مختلف ہوں، لیکن ان کے منور کرنے میں آفتاب منفرد ہوتا ہے، ان آئینوں میں ٹیڑھے ترچھے ہونے کی وجہ سے خواہ کتنے ہی اختلافات ہوں، لیکن سب کو روشن آفتاب ہی کئے ہوئے ہے، جیسے آفتاب ان کے روشن کرنے میں منفرد ہے، اسی طرح وہ ریت مٹی کوڑے کیچڑ جیسی چیزوں کو منور کرنے میں بھی تنہا ہی ہے۔

بہر حال ان مختلف چیزوں میں تھوڑی بہت بھی چمک دمک اگر پائی جاتی ہے، روشنی کا جو کچھ حصہ بھی ان میں پایا جاتا ہے، ایک کرن بھی نور کی ان میں اگر نظر آتی ہے، یا آفتاب کی صورت جس رنگ میں بھی ان میں نمایاں ہو رہی ہو، خواہ وضع قطع رنگ ڈھنگ شکل وصورت وغیرہ وغیرہ امور کے لحاظ سے باہم ان میں کچھ بھی فرق ہو، لیکن بایں ہمہ یہ وہ آفتاب کی تابش ہی کی ایک تعینی شکل اور اسی کی کرنوں کے متشخص ومعین ہونے کا ایک نہج، جس کا مطلب یہی ہوا کہ "نوریت" کا جو پہلو بھی ان اجسام میں پایا جاتا ہے، وہ براہ راست آفتاب کی اس تابش ہی کی طرف منسوب ہے (جیسے سارے امکانی حقائق کی فعلیت تجلی اعظم کی اجمالی فاعلیت کی طرف منسوب ہے)

باقی (ان حقائق میں بعض کو بعض سے سبب ہونے کا جو تعلق ہے) اس کا مطلب ایسی صورت میں یہ ہوگا کہ تجلی اعظم کے اس اجمالی فیض میں قبول کرنے والی چیزوں (یعنے قوابل) کے لحاظ سے ابہام اور عدم تعین کا رنگ پایا جاتا ہے، اس ابہام میں تشخص اور عدم تعین میں تعین کی کیفیت ان سے پیدا ہوتی ہے، اسی طرح اس تشخص اور تعین کی استعداد وصلاحیت میں اضافہ کا کام بھی ان ہی کی طرف منسوب ہوگا،

بہر حال یہ ابہام اور عدم تعین کی کیفیت قوابل کی نسبت سے ہے لیکن فاعل کے لحاظ سے دیکھو تو یہ فیض قطعاً مکمل اور تام ہے، آخر آفتاب کی روشنی کی مذکورہ بالا مثال ہی میں تم دیکھو کہ جہاں جہاں نور کا جو حصہ جس شکل میں بھی پایا جاتا تھا، سب کا سب آفتاب ہی کی طرف براہ راست منسوب تھا، مگر آفتاب کی یہ روشنی جن جن چیزوں پر پڑی ان میں شکل وصورت رنگ، ڈھنگ، قد وقامت

وغیرہ کی وجہ سے جو اختلافات تھے اور ان اختلافات نے بیسیوں مدارج اور مراتب اس نور میں پیدا کر دیئے تو ظاہر ہے، کہ یہ سارا کرشمہ ان چیزوں کا تھا جنھوں نے آفتاب کی اس روشنی کو قبول کیا تھا اور ان معدات۔ کا نتیجہ تھا، جن سے روشنی کے قبول کرنے میں مختلف چیزوں کی صلاحیت کا مختلف حال ہوگا، تاثیری عمل میں حق تعالیٰ کے تفرد کا تیسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ عرش پر جو تجلی حق کی قائم ہے، اور نت نئے ارادوں کے ساتھ خطیرۃ القدس میں جو پھیلتی رہتی ہے، اور ہر نئے ارادہ کے وقت نئی چیز کو زیر قابو لایا جاتا ہے، تا آنکہ بارش کا ایک ایک قطرہ یا دنیا کے کسی گوشہ میں ایک ایک مچھر کی حرکت وجنبش یا دریاؤں کی ہر موج کی ہر شکن، سب میں عرشی تجلی کے نئے ارادہ ہی کے تحت ان چیزوں کا ظہور ہو رہا ہے، اور یہ حق تعالیٰ کے تاثیری عمل کی تفصیلی شکل ہے، تاثیری عمل کی اس تفصیلی شکل کے متعلق سمجھنا چاہیئے کہ اس میں بھی حق تعالیٰ براہ راست بلا شرکت غیرے کار فرما ہیں، اگر یہ مطلب تاثیری عمل میں تفرد کا لیا جائے تو ایسی صورت میں اسباب کی سببیت کا مطلب یہ ہوگا کہ (عرشی تجلی میں) ارادہ کا انعقاد جو ہوتا ہے، اس ارادہ پر آمادہ کرنا اور بواعث ودواعی کا کام کرنا ہی اسباب کی سببیت ہے یعنی قوابل (قبول کرنے والی چیزوں) کی قابلیت اور صلاحیت میں اضافہ کا ایسا کام جس کے بعد ارادہ قدیم انعقاد کی صورت اختیار کرلے، اسی کام کو اسباب انجام دیتے ہیں، نیز حق تعالےٰ کے قدیم ارادہ کا اثر (کائنات) میں جو پھیل جاتا ہے، اس میں ان اسباب کی حیثیت ذرائع اور وسائط کی ہے، ان کے اسباب ہونے کا ایک عمل یہ بھی ہو سکتا ہے، مطلب یہ ہے، کہ پہلے بھی یہ بتایا جا چکا ہے، کہ عرشی تجلی سے جو تسخیری کیفیت پیدا ہوتی ہے، پہلے تو اس کا نزول عالم بالا کے نفوس عالیہ پر ہوتا ہے، اور دوسرے درجہ میں پھر وہ اجسام اور ان ہی جیسی چیزوں پر نازل ہوتی ہے۔

پس حاصل یہ ہوا کہ استعداد بخشی اور ذریعہ وواسطہ بننے کا کام یہ دونوں باتیں اسباب میں یقیناً پائی جاتی ہیں، اور اس حد تک پائی جاتی ہیں، کہ کہا جا سکتا ہے، کہ اس باب میں ان کو معمولی نہیں بلکہ پورا پورا دخل ہے، البتہ کار فرمائی اور فاعلیت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے، متکلمین کے پاس اس واقعہ کی تردید میں نہ کوئی عقلی ہی دلیل ہے، اور نہ نقلی، اور میرا خیال تو یہ ہے، کہ (تاثیری عمل میں حق تعالیٰ کی جس توحید) کی دعوت حضرات انبیا علیہم السلام نے دی ہے، وہ اس کی یہی تیسری تعبیر وتشریح ہے، ہاں! دوسری تعبیر کی طرف ان کے کلام میں بکثرت اشارے پائے جاتے ہیں، اور پہلی تعبیر جو اس مسئلہ کی ہے، اس کا ذکر پیغمبروں کے کلام میں بہت کم ملتا ہے۔

بہر حال مسئلہ تقدیر پر ایمان لانے والوں کے لئے واجب ہے، کہ عالم امکان کی ہر بڑی چھوٹی

کھلی ڈھنکی چیز کے متعلق یہ مانیں کہ ان کا صدور براہ راست غیب میں قائم ہونے والے ارادہ سے ہوتا ہے، اور ارادہ کا یہ تعلق ہر شئے کے صدور سے کلی نہیں، بلکہ بالکلیہ جزئی متعین و متشخص رنگ میں ہوتا ہے،

عبقہ (۱۱)

کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں کے مختلف اسباب میں ایک سبب آدمی کا ارادہ بھی ہے، نیز آدمی کی قدرت کا بھی ان پیدا ہونے والی چیزوں سے تعلق قائم ہوتا ہے، کیونکہ جن افعال کی تعبیر ارادی افعال سے کی جاتی ہے، ان کے وقوع کے یہی دو اسباب ہیں، (انسانی ارادہ اور انسانی قدرت کا ان افعال سے تعلق) افعال ارادی کے ان دونوں اسباب کے آثار کی دنیا میں بھی بہت بڑی تعداد ہے، اور آنے والی زندگی (الحیوۃ الاخری) میں تو ان کے آثار کی نہ حد ہے نہ انتہا، بلکہ سچ تو یہ ہے، کہ "دار اخری" یا آنے والے گھر، کے الفاظ سے درحقیقت ان ہی آثار کی تعبیر کی جاتی ہے، جو آدمی کے ارادی اعمال و افعال پر مرتب ہوں گے، گویا جذر اصم کے ازالہ کی نوعیت حاصل کیے۔

ارادی افعال کے ساتھ انسانی ارادہ اور قدرت کو سبب ہونے کا جو تعلق ہے، اس کا واقعی مطلب کیا ہے، اور اس تعلق کی نوعیت کیا ہے، عوام کے دل و دماغ میں اس کے متعلق کچھ ایسے اشتباہات قائم ہو گئے ہیں، کہ ان کے ازالہ کی کوشش قریب قریب جذر اصم[1] کے اکھاڑنے کی کوشش ہے، بظاہر اس سلسلہ میں جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہی ہے، کہ ارادہ کو پیدا کرنے والے اسباب جب جمع ہو جاتے ہیں، تو وہ بندوں کے قلوب میں اس استعداد اور صلاحیت کو پیدا کر دیتے ہیں، جس کے بعد حق تعالیٰ کے ارادہ مقدسہ سے بندوں کے قلوب پر ارادہ کا فیضان ہو جاتا ہے، چونکہ وہ مراد (یعنی جس چیز کا ارادہ کیا جائے) اس کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق ارادہ کے ذاتی لوازم میں سے ہے، اس لیے ان دو باتوں (یعنی خود ارادہ اور مراد کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق) ان میں سے کسی ایک کے فیضان کی صلاحیت کا

---

[1] یہ ایک عربی محاورہ ہے، ایسی جڑ جو اکھاڑنے کی انتہائی کوششوں کے بعد نہ اکھڑ سکتی ہو اسی کو جذر اصم کہتے تھے یعنے (بہری جڑ) جو کسی قسم کی کوئی بات گویا سنتی ہی نہیں، ۱۲

پیدا کرنا بجنسہ دوسری بات کے فیضان کی صلاحیت کا پیدا کرنا ہے، اور ان میں سے ایک کا خالص ہونا دوسرے کے ناقص ہونے کے ہم معنے ہے،

اور ارادہ کا مراد کے کسی ایک پہلو سے متعلق ہوجانا یہی چیز اس بات کی صلاحیت بھی پیدا کردیتی ہے، کہ انسان کی صفت قدرت کا تعلق بھی مراد کے اسی پہلو سے قائم ہوجائے، اور قدرت اس صفت کا تعلق مراد کے اس پہلو سے جب قائم ہوجاتا ہے، تو یہی واقعہ اس بات کی صلاحیت پیدا کردیتا ہے، کہ حق تعالےٰ کے مقدس ارادہ سے مراد کا وجود فائض ہوجائے پھر مراد کی پیدائش ان ثمرات اور نتائج کے فیضان کی صلاحیت پیدا کردیتی ہے، جو مراد کے وجود پر دنیا اور آخرت میں مرتب ہوسکتے تھے۔

حاصل یہی ہوا کہ سارے اسباب کا جیسے کسی چیز کا پیدا کرنا کام نہیں ہے بلکہ اس کی پیدائش کی صرف صلاحیت کا پیدا کرنا فقط یہی کام وہ انجام دیتے ہیں، یہی حال ارادہ کا بھی ہے یعنے اس کا کام بھی فقط صلاحیتوں کا پیدا کرنا ہے، بالفاظ دیگر صرف اعداد ہی اس کا کام ہے، باقی کسی چیز کو بالفعل مخلوق بناکر موجود کرنا یہ تو صرف حق تعالیٰ کے قدیم ارادہ ہی کا کام ہے، مذکورہ بالا بیان میں یہ جو کہا گیا کہ مرادی کی پیدائش میں بحیثیت اسباب کے اعدادی یا استعداد بخشی کے کاروبار کا تعلق ایک خاص سلسلہ سے ہے، تو یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ کوئی واحد سلسلہ ہے، بلکہ ہر پہلا سلسلہ دوسرے پچھلے سلسلہ کے متعلق ان صلاحیتوں کو پیدا کرتا چلا جاتا ہے، جن کے بعد ان کا وجود ارادہ مقدسہ سے فائض ہوتا رہتا ہے۔

بہرحال خلاصہ ساری گفتگو کا یہ ہوا کہ کسی خاص شخص کے فعل کو ارادی فعل کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ اس فعل کی پیدائش اور موجود ہونے میں اس شخص کے ارادہ کو بھی دخل ہے لیکن یہ بات کہ اس فعل کا وہ موجد ہے، یا اس نے اس فعل کو وجود بخشا ہے، نہ یہ صحیح ہے، اور نہ یہ درست ہے، جیسا کہ پہلے بھی ذکر آچکا ہے، یعنے صدر الشریعۃ کا جو خیال ہے، کہ فعل کے دونوں پہلوؤں (وجود و عدم) سے ارادہ کی صفت کا ایک ہی قسم کا مساوی تعلق رہتا ہے، لیکن باوجود اس کے بھی فعل کا صدور ارادہ سے ہوتا ہے، الغرض وہ جو قائل ہیں، کہ ایجاب حتمی کا نظریہ صحیح نہیں ہے، یعنے عدم کے پہلو کو قطعی طور پر ناممکن کرکے وجود کے پہلو کو ارادہ ترجیح دیدیتا ہے، اس کا انکار کرکے صدر الشریعۃ نے مذکورہ بالا خیال ارادے کے عمل کے متعلق پیش کیا ہے، بہ تفصیل اس پر بحث کرکے بتایا جاچکا ہے، کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے بلکہ واقعہ وہی ہے، کہ ہر پہلا سلسلہ اسباب ارادی کا دوسرے سلسلے کے وجود میں ایجاب کی کیفیت

پیدا کرتا چلا جاتا ہے،

بہرحال اس مسئلہ میں کہ اپنے ارادی افعال میں خود آدمی اور اس کے ارادے و اختیار کو کس حد تک دخل ہے، عوام میں جو پریشانیاں اور ذہنی پراگندگیاں پھیلی ہوئی ہیں، اگر ان کو سمیٹ کر بیان کیا جائے تو تین مقامات نظر آئیں گے، جہاں پہونچ کر بیچارے عام لوگ ٹھٹک جاتے ہیں، جن میں پہلا مقام تو یہی ہے، کہ شریعت (قرآن و حدیث) کی زبان سے جو باتیں ادا ہوتی ہیں، ان میں عموماً دیکھا جاتا ہے کہ خود ارادی افعال اور ان ارادی افعال کے نتائج و ثمرات کو آدمی ہی کی طرف منسوب کیا گیا ہے (یعنی ان افعال کا سبب بھی انسان کا ارادہ ہے، اور ان افعال کے نتائج کا بھی وہی سبب ہے) شریعت میں بکثرت اسی طرز عمل کو اس طور پر اختیار کیا گیا ہے کہ کوئی قرینہ بھی وہاں ایسا نظر نہیں آتا جن کو دیکھ کر یہ سمجھا جائے کہ انسان کی طرف ان افعال اور افعال کے نتائج و ثمرات کا انتساب مجازی ہے، اب اگر واقعہ یہ نہیں ہے بلکہ تمام افعال کا اور ان کے ارادے کا نتائج و ثمرات کا) سب کا فیضان خدا ہی کی طرف سے ہوتا ہے، اور سب کا مبدء فیاض اگر حق تعالیٰ کی ذات ہی ٹھہرائی جائے۔ تو اس کا کھلا ہوا مطلب یہی ہوگا کہ آدمی کی طرف یہ انتساب صرف مجازی ہے، حالانکہ مسلّم ہے، کہ بغیر کسی قرینہ کے مجاز کا استعمال ناجائز ہے،

لیکن میں کہتا ہوں کہ زبانوں اور ان کے محاوروں کی تلاش و جستجو میں جن لوگوں نے وقت صرف کیا ہے، اور اس بنیاد پر الفاظ کے استعمال کے طریقوں سے جو واقف ہو چکے ہیں، ان سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہے، کہ شئے کو جیسے اس کے موجد اور پیدا کرنے والے کی طرف منسوب کرتے ہیں، اسی طرح جن چیزوں سے اس شی کی پیدائش کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، یعنے معدات کی طرف بھی شئے کا انتساب ایک عام شائع و ذائع استعمال ہے، خواہ اس انتساب کو حقیقت لغوی قرار دیا جائے یا حقیقت عرفی لیکن ہے یہ بھی حقیقت ہی کی ایک شکل، آخر میں پوچھتا ہوں کہ اس سوال کے جواب میں یعنے آئینے میں صورت کیوں چھپی؟ اگر یہ کہا جائے کہ آئینہ چونکہ صاف و شفاف تھا اس لئے چھپی، یا کہا جائے کہ جس کی صورت چھپی ہے، چونکہ آئینہ اس کے روبرو ہو گیا اس لئے چھپی، یا پوچھا جائے کہ تیر میں حرکت کیوں پیدا ہوئی، اور جواب دیا جائے کہ زید کے چلانے کی وجہ سے پیدا ہوئی، یا دریافت کیا جائے کہ زید و عمر میں کیوں لڑائی ہوئی اور جواب دیا جائے کہ زید نے چونکہ عمرو کو گالیاں دی تھیں اس لئے زید عمرو سے لڑ گیا، (سوال یہی ہے، کہ ان جوابوں میں فعل کو جن جن چیزوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے، کیا یہ مجازی انتساب ہے؟) بلکہ حق تو یہ ہے، کہ کسی خاص فعل کے متعلق جب اس کے فاعل اور

کرنے والے کو شہرت حاصل ہو جاتی ہے تو اس وقت اس سوال کے جواب میں کہ فعل کیوں واقع ہوا؟ فاعل کا ذکر غیر ضروری اور لغو خیال کیا جاتا ہے، بلکہ متعین طور پر اس قسم کے مواقع میں معدات ہی کا یا جو چیزیں ان کے مماثل ہوں، ان ہی کا ذکر کیا جاتا ہے، مثلاً کپڑے میں آگ لگ جائے اور اس وقت پوچھا جائے کہ کپڑا کیسے جل گیا تو یہ کتنا مہمل اور لغو جواب ہوگا، اگر کہا جائے کہ آگ نے جلا دیا۔ بلکہ صحیح جواب اس وقت اس سوال کا مثلاً یہ ہو سکتا ہے، کہ فلاں نے کپڑے کو آگ میں ڈال دیا۔ اور جس مسئلہ میں اس وقت گفتگو ہو رہی ہے، ظاہر ہے، کہ اس کی نوعیت بھی بجنسہ یہی ہے، نقل والے ہوں یا عقل والے سب میں مشہور ہے، کہ ہر شے کو اس کا وجود عطا کرنا اور ہر فیض کا حقیقی سرچشمہ، حق تعالیٰ کی یکہ و تنہا ذات ہے، (البتہ) پچھلے دنوں صرف معتزلہ کا ایک گروہ پیدا ہوا جس نے اہل عقل و نقل کے اس اجماعی و اتفاقی مسئلہ کا انکار کیا،

باقی ان پر یہ اعتراض کہ اگر اسکو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو مطلب اسی صورت میں اس کا یہ ہوگا کہ سارے مشتق الفاظ کا انتساب خدا کے سوا کسی دوسری چیز کی طرف حقیقت نہیں، بلکہ صرف مجازی انتساب بن کر رہ جائے گا، کیونکہ جن مبادی اور مصادر سے یہ الفاظ مشتق ہوتے ہیں، اور بنائے جاتے ہیں ان کا صادر کرنے والا (مذکورہ بالا شکل میں) خود خدا ہی ہے، اور برعکس اس کے خدا کی طرف ان مشتق الفاظ کا انتساب حقیقی حقیقی انتساب ہوگا، جس کی وجہ وہی ہے، کہ ان کے مبادی کا صدور خدا ہی سے ہوا ہے،

لیکن میرے نزدیک اس اعتراض کا منشا بھی واقعات سے جہالت ہے، اور اس غلط مقدمہ پر مبنی ہے، کہ مشتق الفاظ جس کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، اسی سے مبادی صادر ہوتے ہیں، حالانکہ یہ کلیہ نہیں ہے، بسا اوقات یہی مشتق الفاظ کسی کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں کہ مرض زید (زید بیمار پڑ گیا) یا زید مر گیا، لیکن مبادی مثلاً مذکورہ بالا مثالوں میں مرض اور موت کا صادر کرنے والا خود زید نہیں ہے،

پس معلوم ہوا کہ مشتق الفاظ کا انتساب اسی پر مبنی نہیں ہے، کہ جس کی طرف وہ منسوب کئے جائیں وہی ان کے مبادی کا پیدا کرنے والا ہو، بلکہ مبادی کا قیام جس ذات میں ہوتا ہے، اس کی طرف مشتق الفاظ منسوب کر دیئے جاتے ہیں، اور یہ انتساب مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہی ہوتا ہے، آخر زید بیمار پڑ گیا یا مر گیا کے فقروں میں بیمار پڑنے یا مرنے کے فعل کو زید کی طرف جو منسوب کیا گیا ہے، کیا یہ مجازی انتساب ہے؟

دوسرا مقام عوام کی پریشانیوں کا جو سبب بنا ہوا ہے، وہ یہ ہے، کہ ارادہ کے وجود کو جب قرار دیا جا رہا ہے، کہ بندے کے اختیار سے نہیں بلکہ حق تعالیٰ کے ارادے سے پیدا ہوتا ہے، وہی اس کو

وجود بخشتا ہے، اور یہ بھی ضروری ہے، کہ خدا کے اس پیدا کردہ ارادہ کے بعد فعل کا وقوع پذیر ہو جانا ناگزیر ہے، تو مطلب اس کا یہی ہوا کہ بندے اپنے افعال و اعمال میں مجبور و مضطر، بے بس و بے اختیار ہیں جس کا نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ انسان کے ارادی افعال ارادی افعال باقی نہیں رہتے، حالانکہ ارادی افعال کو ارادی افعال ہی مان کر گفتگو کا آغاز کیا گیا تھا، ہف (یعنی یہ خلاف مفروض ہے)

لیکن جو واقعہ ہے، اس کو سمجھنا چاہیئے، میں پہلے بھی بتا چکا ہوں کہ ایجاب پیدا کرنے والی شئے جسے موجب کہتے ہیں (یعنی کسی شئے کے عدمی پہلو کی تمام راہوں کو مسدود کر کے اس کے وجود کو ترجیح دینے والی چیز) ایک عام لفظ ہے، جس کی ایک شکل مرید بھی ہے، یعنے ارادہ سے افعال پیدا کرنے والا فاعل بھی اس کی ایک قسم ہے، اور دوسری قسم اسی فاعل موجب کی وہ بھی ہو سکتی ہے جس سے افعال کا صدور بالارادہ نہیں، بلکہ باضطرار ہو، اب سوال یہ ہے، کہ بندوں کو افعال میں مضطر و بے بس ہو جانے کا جو دعوی کیا گیا ہے، اس اضطرار سے کیا مراد ہے، (اگر ایجاب مراد ہے، یعنے افعال کا صدور آدمی سے بالایجاب ہوتا ہے، اگر یہی مقصود ہے تو معترض کا یہ کہنا کہ ارادی افعال ارادی افعال باقی نہ رہیں گے، غلط ہے، کیونکہ ایجاب کی ایک شکل وہ بھی تو ہے، جس میں افعال ارادہ کی راہ سے پیدا ہوتے ہیں، اور اگر ایجاب سے مقصد یہ ہے، کہ بلا ارادہ افعال کا صدور بندوں سے ہوتا ہے، یعنے لازم آتا ہے کہ اپنے افعال میں ان کے ارادوں کو کسی قسم کا کوئی دخل نہیں ہے، معترض کی اگر یہی غرض ہے، تو خلاف مفروض ہونے کے جس الزام کو اس نے قائم کیا تھا، وہ غلط ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ مانا ہی کب گیا تھا کہ انسانی افعال میں انسان کے ارادہ کو بالکلیہ دخل نہیں ہے،

واقعہ یہ ہے، کہ آدمی کا ارادہ بھی اگرچہ براہ راست خداوند تعالیٰ کی مخلوق ہے، خدا اس کو بھی اسی طرح وجود بخشتا ہے، جیسے دوسرے افعال انسانی کو وہی پیدا کرتا ہے، اور وجود عطا کرتا ہے، لیکن خدا کے اس پیدا کئے ہوئے ارادے کو بھی آدمی کے افعال میں کسی نہ کسی قسم کا دخل ضرور ہے خواہ یہ دخل اعدادی ہی کی حد تک ہو، یعنے افعال کے پیدا ہونے کی صلاحیت ہی کو وہ پیدا کرتا ہو خصوصاً جب اس ارادہ کی پیدائش بھی ارادہ کرنے والے انسان کی خاص صلاحیتوں پر مبنی ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے، کہ خلاقی اور علت فاعلی ہونے کی حیثیت سے تم اگر سوچو گے، تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خلاق اور علت فاعلی ہر شئے کا فقط مبدء فیاض یعنے ذات حق ہے، لیکن افعال الٰہی کو قبول کرنے والی چیزوں یعنے قوابل اور معدات کے لحاظ سے اگر دیکھو گے تو بایں حیثیت کہ انسانی ارادہ بھی منجملہ دیگر موجودات کے ایک وجود رکھنے والی شئے ہے، اس لحاظ سے بھی اس کے متعلق یہی ماننا پڑے گا کہ حق

تعالیٰ سے فائض اور صادر ہونے والی اشیاء میں ایک شئے وہ بھی ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں بلکہ بایں نقطۂ نظر کہ وہ قابل ہے، یا معدّ ہونے کی حیثیت وہ رکھتا ہے، تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ امور ارادے کے ان لوازم میں ہیں، جو باطن الوجود میں اشیاء کو ثابت ہوتے ہیں، تیسرا مقام عوام کے لئے پریشان کن یہ ہے کہ آدمی کے افعال و اعمال (اگر اختیاری نہیں) بلکہ ایجابی قرار دیئے جائیں گے تو پھر ان پر جزاء و سزا کے کیا معنی؟ بلکہ ایسی صورت میں بدلہ کا قانون ہی غلط ہو جاتا ہے

لیکن ہم کہتے ہیں کہ ایجاب سے اگر اضطرار مراد ہے، تو جو بات لازم ٹھہرائی گئی ہے، یعنی (قانون جزاء اور سزاء کا غلط ہو جانا) اس کے لزوم کو تو ہم مان لیتے ہیں، لیکن سرے سے جزاء و سزا قانون ہی کے اٹھ جانے کا جو دعویٰ اس کے بعد کیا گیا ہے، ہم اس کو نہیں مانتے اس لئے جزاء و سزا جن اعمال و افعال کے نتائج ہیں، وہ آدمی کے اضطراری افعال و اعمال نہیں ہیں، اور اگر ایجاب کے لفظ کو اس معنی میں استعمال کیا گیا ہے، جو غیر ارادی اور ارادی ہر قسم کے افعال کو حاوی ہے، تو پھر جو بات بطور نتیجہ کے ٹھہرائی گئی ہے، یعنے جزاء و سزا کے قانون کا غلط ہو جانا، ہم اس کے لزوم کا انکار کرتے ہیں، یعنے ہر ایجابی فعل کے متعلق یہ ضروری نہیں ہے، کہ جزاء و سزا کے نتائج اس پر مرتب نہ ہوں، یہ بات چونکہ ذرا گہری ہے، اس لئے اس کو سمجھانے کے لئے پہلے دو مقدمے ہم درج کرتے ہیں،

پہلا مقدمہ تو یہ ہے، کہ بعض چیزوں کو بعض چیزوں سے سبب ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے، خواہ یہ تعلق اس لئے پیدا ہو گیا ہو کہ ان میں بعض بعض کے لئے علت اور سبب تھی یا شرط ہونیکی وجہ سے یا معدّ ہونے کی وجہ سے یہ تعلق پیدا ہوا ہو، بہر حال کہنا مجھے یہ ہے، کہ سبب ہونے کا یہ تعلق ایک ایسا تعلق ہے، جس میں کیوں؟ کے سوال کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، یعنے فلاں چیز فلاں چیز کی سبب کیوں بن گئی یہ مہمل سوال ہوگا، جس کی وجہ یہ ہے، کہ اشیاء میں جو باہمی تعلقات پائے جاتے ہیں، دراصل ان تعلقات کو لاہوت (ذات حق ہی) باطن الوجودی کے مرتبہ میں واجب ٹھیرا چکا ہے، اسی طرح ان تعلقات کو واجب ٹھیرا چکا ہے، جیسے خود ان اشیاء کے حقائق کو اس نے واجب ٹھیرایا ہے، اور (حقائق اشیاء کو واجب ٹھیرانا پھر ان کے تعلقات کو واجب ٹھیرانا یہ دونوں الگ الگ کام کی نوعیت نہیں رکھتے بلکہ ایک ہی ایجاب کے یہ نتائج ہیں، یعنے کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں کا جو مرتب سلسلہ ہے، ان کو ایک مرتب سلسلہ کی حیثیت ہی سے واجب ٹھیرایا گیا ہے، اور اس طور پر واجب ٹھیرایا گیا ہے، کہ ایک ساتھ ہی خود اشیاء کے حقائق اور ان میں جو ترتیبی تعلق ہے، وہ دونوں واجب ٹھیر گئے، مثلاً حیات (زندگی) اپنے ساتھ احساس، ارادی حرکت وغیرہ کے آثار رکھتی ہے، یہی آثار اس پر مرتب ہوں گے، دوسرے آثار نہیں

اسی طرح علم بھی پسندیدگی و ناپسندیدگی، محبت و دشمنی، تعظیم و تحقیر، ارادہ الغرض اسی قسم کے آثار اپنے ساتھ رکھتا ہے، وہی اس پر مرتب ہوں گے، دوسرے نہیں، اسی طرح بعض افعال پر ایسے آثار مثلاً ان کی طرف کان لگانا، یا ان سے اعراض یا ان کے بعد جھکنا، بولنا، پکڑنا، دوڑنا وغیرہ اپنے ساتھ رکھتے ہیں پس وہی ان پر مرتب ہوں گے، دوسرے نہیں، یوں ہی بعض افعال ایسے بھی ہیں جن کے آثار خود ان افعال کے کرنے والوں کی ذات میں ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً حرکت کے بعد چلنے والے کا مقام مقصود پر پہونچ جانا، یا حرکت ہی پر ایسے آثار مرتب ہوتے ہیں، مثلاً کسی خاص شئے کے سامنے آجانا، یا اس سے قریب و بعید کی خاص نسبت پیدا کرلینا، یا ورزش کی حرکت سے خاص قسم کے ملکات کا جسم میں پیدا ہوجانا یا لین دین کے افعال پر خوشی یا تعجب کے آثار کا مرتب ہونا، یا ان ہی آثار کا انتقام کے فعل پر باہم، جنسوں پر غالب آنے کی کوشش پر مرتب ہونا یا اہانت آمیز کلمات کو سننے کے بعد سننے والے کے دل میں غصے کا بھڑک اٹھنا یا کسی کے ناز و کرشمہ کی حرکتوں پر میلان اور محبت کے آثار کا پیدا ہونا یا مار پیٹ کے افعال پر درد دکھ کا احساس، ہڈی کا ٹوٹنا، کھال کا پھٹنا، یا شمشیر زنی کے فعل پر مقتول کے قتل کا اثر،

خلاصہ یہ ہے، مذکورہ بالا مثالی باتوں میں جو تعلقات و روابط ہیں جن میں بعض کا بعض سے اعدادی تعلق ہے، یعنے بعض بعض کی پیدائش کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں، یہ تعلقات و روابط ایسے ہیں جن کو کیوں؟ کے سوال سے دریافت کرنے کی کوشش ایسی کوشش ہے، جس کا حاصل کچھ نہیں ہے، اور اس کا کوئی جواب نہیں دیا جاسکتا، بلکہ سچ تو یہ ہے، کہ اس سوال ہی کو اگر مہمل سوال قرار دیا جائے تو شاید یہ غلط نہ ہو،

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ دو چیزوں میں جب ایسا تعلق ہو کہ ان میں ایک دوسرے کے سامنے جب آجائے تو تیسری چیز پیدا ہوجائے، مثلاً صورت اور آئینہ میں یہی تعلق ہے، کہ دونوں ایک دوسرے کے سامنے جب آجاتے ہیں، تو تیسری چیز یعنے آئینہ میں صورت کا عکس نمایاں ہوجاتا ہے، لیکن اس تیسری چیز کو پیدا ہونے کے لئے خود اس شئے میں بھی کچھ ذاتی صلاحیتیں ہونی چاہئیں جن میں یہ تیسری چیز نمایاں ہوتی ہے، آخر یہ بات نہ ہوتی تو آدمی کا چہرہ پتھر کے روبرو جب ہوتا ہے، تو اس وقت اس چہرے کا عکس پتھر میں کیوں نمایاں نہیں ہوتا، حالانکہ مقابلہ اور روبرو ہونے کے لحاظ سے دونوں میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہوتا اسی طرح معلوم ہونا چاہئے کہ کسی شئے میں کسی چیز کے ظہور کی صلاحیت کا ہونا خواہ یہ ظہور دوسرے معدات اور شرط ہی پر موقوف ہو یہ ساری باتیں درحقیقت "معدات" ہی کے سلسلے کی

چیزیں ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ کیوں ؟ کے سوال کی یہاں بھی گنجائش نہیں ہوتی، اسی سلسلہ میں یہ
بھی یاد رکھنے کی چیز ہے کہ معدات کے ذریعہ سے جن چیزوں کی پیدائش کی صلاحیت اور قابلیت بڑھتی چلی جاتی
ہے، ان میں یہ کوئی ضرور نہیں کہ یہ صلاحیت اور قابلیت ایک ہی رنگ میں ہر حال میں بڑھے، بلکہ
نقص و کمال کے لحاظ سے ان میں بہت زیادہ اختلافات ہوتے ہیں، اور ان ہی اختلافات پر یہ
بات مبنی ہوتی ہے، کہ صورت کا فیضان کامل شکل میں ہوگا، یا ناقص شکل میں باقی صلاحیتوں اور
استعدادوں میں یہ اختلافات کیوں پیدا ہوتے ہیں، تو اس کا سبب یہ ہے، کہ بعض صورتوں میں
معدات (یعنے صلاحیتوں کی پیدا کرنے والی چیزوں) کو سازگار حالات مل جاتے ہیں، اور بعض
مواقع میں ناموافق حالات سے ان کو دوچار ہونا پڑتا ہے، اسی مثال کو دیکھو! آگ سے کپڑے
کا اتصال اس بات کی صلاحیت پیدا کر دیتا ہے، کہ حرارت کا کپڑے پر فیضان ہو جائے لیکن جس وقت
آگ اور کپڑے میں اتصال پیدا ہوا، اس وقت کپڑا اگر خشک ہوگا تو ظاہر ہے، کہ قوی درجہ کی حرارت کا
فیضان زیادہ قوت سے ہوگا، اور اگر کپڑا تر ہے، تو حرارت بھی ضعیف درجہ کی اس میں پیدا ہوگی،
اسی طرح کسی منور جسم کے سامنے ایسا جسم اگر ہو جائے جیسے آئینہ ہے، تو اس پر ایسے قوی نور کا فیضان
ہوگا، جس سے دیکھنے والوں کی نگاہیں خیرہ ہو جائیں گی اور اگر کسی زنگ آلود مکدر سطح رکھنے والے
جسم کے سامنے آفتاب ہوگا، تو اس کے نور کا عکس بھی اسی زنگ اور کدورت کی کمی زیادتی کا تابع
ہوگا، ان دو تمہیدی مقدمات کے بعد اب میں کہتا ہوں، کہ بعض افعال کی وجہ سے جیسے ان افعال
کے کرنے والوں میں یا ان کے سوا کسی دوسرے میں خاص خاص چیزوں کے فیضان کی صلاحیت
پیدا ہو جاتی ہے[1]، اسی طرح افعال و اعمال ہی کی ایک قسم ایسی بھی ہے، جن کی وجہ سے خاص قسم کے
مقدس نور کے فیضان کی، اور ایسی کیفیت و ہیئت جسے خطیرۃ القدس سے مناسبت ہو، اس کے
فیضان کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، اور اس کے بعد اس تجلی میں، جو عرش پر قائم ہے، اس بات کے
ارادے کے انعقاد پذیر ہونے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، کہ موجودہ زندگی میں یا آئندہ زندگی میں خیر و
برکت ان افعال کے کرنے والوں تک پہونچائی جائے، اس کا اثر خطیرۃ القدس تک پھیل کر پہونچ جاتا
ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ پہلے نور سے بھی زیادہ کامل اور اتم نور کا فیضان ہو جاتا ہے، اور فاعل
میں خطیرۃ القدس سے مناسبت کی صلاحیت زیادہ بڑھ جاتی ہے، یوں ہی پھر نور کا اضافہ ہوتا ہے،

---

[1] وہ کتاب کی اصل عبارت اس موقع پر یہ ہے اذا تمہد تا فنقول کما ان من الافعال ما لا یکون معدًا الفیضان شیٔ علی الفاعل او علی غیرہ الخ لیکن جہاں تک سیاق و سباق کا اقتضا ہے، لا کا لفظ یہاں پر کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے، اس لئے ترجمہ میں میں نے بجائے منفی کے صیغہ مثبت ہی قرار دے کر ترجمہ کیا ہے ۱۲۔

ایسے نور کا جو دوسرے نور سے بھی زیادہ کامل اور زیادہ تام ہوتا ہے، الغرض اسی طرح انوار کے فیضان کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور خطیرۃ القدس سے مناسبت کے مدارج بھی بڑھتے چلے جاتے ہیں، تا اینکہ اس مناسبت کا جو ایک مقررہ نصاب اور معیار ہے، بات وہاں تک پہونچ جاتی ہے (یہی وہ وقت ہوتا ہے) جب حق تعالیٰ اپنے عرش کریم سے جبرئیل کو پکارتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ میں فلاں شخص کو محبوب رکھتا ہوں، پس تم بھی اس کو اپنا محبوب بنالو، تب جبرئیل بھی اس سے محبت کرنے لگتے ہیں، پھر جبرئیل آسمانوں میں منادی کرتے ہیں کہ فلاں شخص کو حق تعالیٰ نے اپنا محبوب بنالیا ہے، پس اے آسمان کے رہنے والو تم بھی اس کو اپنا محبوب بنالو، اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہتا ہے، (یعنی درجہ بدرجہ ایک دوسرے تک اس شخص کی محبوبیت کی خبر پہونچاتا چلا جاتا ہے)
تا آنکہ اس شخص کی محبت سے خطیرۃ القدس لبریز اور معمور ہو جاتا ہے، اور پھیل کر اس کا اثر بنی آدم کے برگزیدہ افراد کے نفوس تک پہونچ جاتا ہے، اور ان سے وہ لوگ متاثر ہوتے ہیں، جن کا درجہ ان سے فروتر ہے، پھر یہی بات پھیلتی ہوئی بالآخر اس حد تک پہونچ کر رہ جاتی ہے، کہ کرہ زمین کے معمورہ میں اس شخص کو عام حسن قبول کا مقام حاصل ہو جاتا ہے، اور بات اس سے بھی آگے بڑھتی ہے، یعنی (حوادث کائنات) کے علوی اسباب ہوں یا سفلی، وہ بھی متاثر ہو جاتے ہیں، اور اس حد تک متاثر ہو جاتے ہیں، کہ روزمرّہ کے حوادث وواقعات کے ظہور میں جن اسباب کو دخل ہوتا ہے، ان ہی اسباب میں اس (محبوب الٰہی شخص) کا میلان اور طلب بھی داخل ہو جاتا ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان ہی میں بعض ایسی ہستیاں بھی ہیں، جن کا شمار ان بلند وبالا قوتوں میں کیا جاتا ہے، جن کی وجہ سے (حق تعالیٰ) کے اجمالی فیض میں تشخص اور تعین کا رنگ پیدا ہوتا ہے، وہی اس اجمالی فیض کو ارادہ کے لباس میں نیچے اتارتے ہیں، یہاں تک کہ کہنے والے کہہ بیٹھتے ہیں، کہ ان کی خواہشوں کی تکمیل میں خدا عجلت سے کام لیتا ہے، یعنے پیدا ہونے کے ساتھ ہی ان کی خواہش پوری فرما دیتا ہے، بلکہ حدیث قدسی میں حق تعالےٰ کے اس قول مبارک کا جو ذکر آیا ہے، یعنے:

ما ترددت فی شی ترددی فی قبض نفس عبدی المومن یکرہ الموت وانا اکرہ مائتہ	مجھے کسی چیز کے متعلق اتنا تردد نہیں ہوتا جتنا تردد اپنے مومن بندے کی روح قبض کرنے میں ہوتا ہے، کہ موت اسے ناگوار ہوتی ہے، اور جو بات مومن بندے کو ناگوار گذرتی ہے، اسے میں ناپسند کرتا ہوں،

پھر زمانہ جب منقلب ہو جائے گا، اور شہادت (محسوسات) پر مثال ہی کو اس وقت غلبہ حاصل

ہوگا، تو اس شخص پر اسکی استعداد اور صلاحیت کے مطابق صورتوں کا فیضان ہوگا، اور ایسی چیزیں اس کے سامنے پیش ہوتی رہیں گی جن سے وہ لذت گیر ہوگا، اعمال انسانی پر جو جزاء مرتب ہوگی وہ یہی ہے (اور یہ تو سعادت اور نیکیوں کے انجام کی کیفیت ہے) باقی شقاوت اور ظلمت (جو برے اعمال کے بتائج ہیں) ان کو اسی پر قیاس کر کے سمجھ سکتے ہو،

یہاں یاد رکھنے کی ایک بات یہ بھی ہے، کہ افعال واعمال کی وہ قسم جن سے نور کے فیضان کی صلاحیت دنیا میں پیدا ہوتی ہے، اور آخرت میں جن کی جزاملتی ہے، ان افعال کے متعلق یہ قاعدہ ہے، کہ ارادہ کی راہ سے جب افعال کا صدور ہوتا ہے، تو مذکورہ بالا امور کی صلاحیتوں کے پیدا کرنے میں وہی کامل ہوتے ہیں، اور جن کے صدور کی نوعیت یہ نہیں ہوتی ان سے کامل صلاحیتیں نہیں پیدا ہوتیں جس کی وجہ وہی ہے، کہ سارے قلبی احوال کا بادشاہ اور ان کے آثار کے ظہور کا مرکزی ستون ارادہ ہی ہے،

آخر تم خود اپنے دل میں سوچو اور اندازہ کرو، تمہارے اندر طرح طرح کے معلومات اور احوال کا تلاطم رہتا ہے، ان میں بعض بعض کے مزاحم اور مقابل بھی ہوتے ہیں، بعض حالات مثلاً کسی چیز کا خوشگوار محسوس ہونا، یا کسی سے محبت، ان حالات کا تقاضا ہوتا ہے کہ فعل جسکا ان حالات سے تعلق ہے وقوع پذیر ہوجائے لیکن ان ہی کے بالمقابل حالات یعنی کسی چیز کی ناگواری یا اس کی ناپسندیدگی، ان کا تقاضا ہوتا ہے، کہ فعل واقع نہ ہو، بسا اوقات یہ صورت بھی پیش آتی ہے، کہ دو مختلف وجوہ سے ایک ہی فعل میں دونوں باتیں جمع ہوجاتی ہیں، (یعنے خوشگواری وناگواری دونوں) ایسی صورت میں ہوتا یہ ہے، کہ ارادہ کا تعلق ان دونوں میں سے جب کسی کے ساتھ ہوجاتا ہے، بس وہی فعل کے کسی پہلو کو جھکا دیتا ہے، اور پورے طور پر جھکا دیتا ہے (اور وہی وقوع پذیر ہوجاتا ہے) مگر دوسرا پہلو فعل کا سودہ وسوسہ بن کر رہ جاتا ہے یعنے اس قسم کے خیالات کی شکل اختیار کرلیتا ہے، جو افعال کے صدور کے اسباب نہیں بن سکتے، اور فعل کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی صلاحیت ان میں نہیں ہوتی،

نیز قاعدہ ہے، کہ کسی کام کے کرنے کا ارادہ اسی وقت طے پاتا ہے، جب آدمی کے سارے عقلی احساسات اس فعل کے تمام شعبوں پر حاوی ہوجاتے ہیں، جن کا ارادہ کیا جاتا ہے، نہ صرف اس کے تمام شعبوں ہی پر بلکہ مبادی وغایات سب ہی کا احاطہ جب کر لیا جاتا ہے، تب اس کے کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے، اور ایسی کیفیت جب تک پیدا نہیں ہوتی اس وقت تک فعل سے

پسندیدگی کا جو تعلق ہوتا ہے، اس کی تعبیر استحسان اور میلان سے کی جاتی ہے،

بہرحال بالارادہ جو کام کیا جاتا ہے، اس کا مطلب یہی ہوتا ہے، کہ ارادہ کرنے والے کے عقلی احساسات اس کا دل اس کی تمام محرکہ قوتیں سب کی سب مراد (یعنی جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہے) اس سے معمور اور لب ریز ہو جائے، اس نوعیت سے فعل کا صدور فاعل سے جب ہوتا ہے، تب فعل کے نتائج وثمرات کے ظہور کی صحیح اور پوری صلاحیت پیدا ہوتی ہے، اور اسی وقت ان نتائج کی پیدا کرنے کی جو صلاحیت فعل میں پائی جاتی ہے مکمل ہو جاتی ہے، یہی راز ہے جو جزا کو ارادی اعمال وافعال کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے۔

تنبیہ، کسی چیز کی پیدائش کے لئے جن جن صلاحیتوں اور ان کے مختلف مدارج سے شے کو گذرنا پڑتا ہے، جب صلاحیتوں کے ان مدارج کا مقررہ نصاب مکمل ہو جاتا ہے، تب وہ چیز پیدا ہو جاتی ہے (جس کی پیدائش ان صلاحیتوں سے گذرنے پر موقوف ہوتی ہے، لیکن یہ سوال کہ صلاحیتوں کے اس نصاب کی تکمیل کے بعد چیز کیوں پیدا ہو گئی اس بات کے جواب میں تین قسم کی تعبیریں اختیار کی جا سکتی ہیں،

پہلی تعبیر جو سب سے زیادہ واقعہ کے مطابق اور ظاہر ہے، مستحق ہے، کہ اسی کو پہلے بیان کیا جائے یہ ہے، کہ فاعل (یعنی حق تعالیٰ) کا اقتضا اس کو قرار دیا جائے (اور کہہ دیا جائے، کہ خدا کی مرضی ہی یہ تھی) دوسری تعبیر جو عموماً لوگوں میں زیادہ مشہور ومعروف ہے، وہ یہی ہے، کہ صلاحیت پیدا کرنے والے امور یعنی معدات کے نصاب کی تکمیل جس آخری جز سے ہوتی ہو، اسی کی طرف منسوب کر دیا جائے، (مثلاً انڈے سے بچہ جو پیدا ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ انڈا ہونے سے پہلے مادہ کے اس حصہ کو جس نے بچے کی صورت اختیار کی سینکڑوں صلاحیتوں سے گذرنا پڑتا ہے، لیکن آخری صلاحیت جس کے بعد بچہ کی صورت مادہ کے اس جز پر فائض ہو جاتی ہے، وہ چونکہ انڈا ہے، اس لئے کہہ دیتے ہیں کہ بچہ انڈا سے پیدا ہوا۔

تیسری تعبیر تمام تعبیروں میں یہی تعبیر سب سے زیادہ دقیق ہے، وہ یہ ہے، کہ پیدا ہونے والی شے کی صورت کو جو چیز قبول کرتی ہے، اس کی فطرت کی ابتدائی صلاحیتوں کی طرف اس کی پیدائش کو منسوب کیا جائے، یعنی گو پیدا تو ہوتی ہے، وہ شے بیسیوں شرطوں اور صلاحیتوں، استعدادوں سے گذرنے کے بعد، لیکن اگر اصل فطرت میں اس کی پیدائش کی صلاحیت نہ ہوتی، تو وہ چیز نہ پیدا ہوتی۔

(میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں مثال سے اس کو یوں سمجھو) کہ آفتاب کے سامنے رکھا ہوا، آئینہ مثلاً روشن ہوگیا، اس کے متعلق اگر پوچھا جائے کہ یہ کیسے جگمگا اٹھا تو سب سے پہلے جواب میں حق ہے، کہ اس بات کا تذکرہ کیا جائے کہ آفتاب نے اس کو منور کیا یہی جواب واقعہ کی صحیح ترین تعبیر ہے، اور شہرت کے لحاظ سے جو جواب زیادہ مشہور ہے، وہ یہ ہوگا کہ اپنی صفائی اور صیقلیت کی صفت کی وجہ سے وہ روشن ہوا، لیکن اس کا دقیق تر جواب یہ ہوگا کہ چونکہ وہ آئینہ تھا اس لئے روشن ہوا، اب اسی طرح اگر پوچھا جائے کہ مومن و مسلم کی جزا جنت اور کافر کی سزا جہنم کیوں ہوئی تو اس کا صحیح ترجواب جو واقعہ کے مطابق ہے، اور حق ہے، کہ اسی کو پہلے بیان کیا جائے یہ ہوگا کہ خدا کی مشیت یوں ہی تھی، لیکن یہ جواب کہ مسلم کا اسلام اور کافر کا کفر اس کی وجہ ہے، ہم اس کو جواب کی اس مد میں داخل کریں گے جو اس قسم کے سوالات کے متعلق عام طور پر دیئے جاتے ہیں، (یعنے جواب کی دوسری تعبیر اس کو خیال کیا جائے) مگر اسی سوال کا یہ جواب کہ مسلم اپنی ازلی سعادت کی وجہ سے اور کافر اپنی ازلی شقاوت کی وجہ سے اس کا مستحق ہوا، یہ جواب کہ وہی تعبیر ہے، جسے میں نے سب سے زیادہ دقیق قرار دیا ہے۔

بات کو خوب اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو، حق تعالیٰ ہمیں اور تمہیں ان لوگوں میں رکھے جن کے لئے سعادت کا فیصلہ پہلے ہو چکا ہے، اور طے کر دیا گیا ہے، کہ وہ ان چیزوں کے پانے میں کامیاب ہوں گے، جنھیں آدمی کا جی چاہتا ہے، اور آنکھیں جس سے لذت گیر ہوتی ہیں۔

عبقہ (۱۲)

کسی شے کے وجود کے متعلق عالم غیب میں جو کچھ چاہا گیا ہے، کبھی قدر (اور تقدیر) کے لفظ سے یہی مراد لیا جاتا ہے، اسی طرح شے کا اسی غیبی اقتضار کے مطابق موجود ہونا اسی کو "قضار" کہتے ہیں، قدر یا تقدیر کا جو مطلب اوپر بیان کیا گیا اسی معنی میں تقدیر کے متعلق سمجھا جاتا ہے، کہ اس کے دو مرتبے ہیں، ایک مرتبہ کو مُبرم اور دوسرے کو معلق کہتے ہیں، مُبرم کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ ردوبدل کی اس میں گنجائش نہیں ہوتی، تغیر اس میں ناممکن ہوتا ہے، اور جو کچھ غیب میں چاہا گیا ہے، اس کے خلاف واقع نہیں ہوسکتا اور تقدیر معلق میں بھی کوئی بات چاہی تو جاتی ہے، لیکن جو کچھ چاہا گیا ہے، ہوسکتا ہے کہ بات اس کے مطابق نہ ہو یا جو کچھ چاہا گیا ہو چیز موجود ہونے کے بعد

اس کے مطابق نہ ہو۔

پھر تقدیر کا وہ مرتبہ جس کا نام مبرم ہے، خود اس کے بھی چند مراتب ہیں، پہلے مرتبہ کا نام شیون کا مرتبہ ہے، دوسرے کو باطن الوجود کا مرتبہ کہتے ہیں، اور تیسرا مرتبہ اسی تقدیر مبرم کا یہ ہے، کہ خطیرۃ القدس میں تجلی اعظم سے جس عنائت کا ظہور ہوا ہو، اسی کو عالم کا یہ شخص اکبر اپنی مجموعی ہیئت کے مطابق اپنے اندر اتارے (یعنی شخص اکبر کے کسی خاص جزء کے نہیں بلکہ اس کی مجموعی ہیئت کے اقتضاء کے وہ مطابق ہو) بخلاف تقدیر معلق کے، کہ عالم کے اس شخص اکبر میں اس کا ظہور اس کی ہیئت مجموعی نہیں بلکہ کسی خاص جزء کے لحاظ سے ہوتا ہے، مثلاً فلکی اوضاع، یا عنصری طبائع یا علوی یا سفلی نفوس (ملائکہ) کی ہمتوں اور شعاعوں، یا مثال یا ارواح کے اقتضاء کے مطابق تقدیر معلق کا ظہور عالم کے شخص اکبر میں ہوتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ شخص اکبر (یعنی کائنات کا یہ نظام) ظاہر ہے، کہ ایسی مختلف قوتوں پر مشتمل ہے، جو اپنے اپنے تاثیری عمل میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ایسی ہستیوں کو کائنات کا یہ شخص اکبر اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے جو آثار و نتائج میں ایک دوسرے کی ضد ہیں اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ (حق تعالیٰ) کے فیض اجمالی کے ظہور میں اور اس کی کلی عنائت کا تعین، و تشخص جو اس عالم میں ہوتا ہے، اس کے لحاظ سے دو خاص قسم کی استعدادیں اور اقتضاءات یہاں پیدا ہو گئے ہیں، یعنے ایک استعداد اور اقتضاء تو وہ ہے جس کا تعلق اس شخص اکبر کے ہر ہر جزء کی انفرادی حیثیت سے ہے، حق تعالیٰ کی حکمت بالغہ نے شخص اکبر کی طبیعت کی خمیر ہی میں ایک ایسا پیمانہ یا میزان رکھ دیا ہے، جس سے ہر ہر جزء کے اقتضاء کا صحیح اندازہ اس کو ہوتا رہتا ہے۔

اور اقتضاء کا دوسرا سلسلہ وہ ہے، جس کا تعلق شخص اکبر کی مجموعی حیثیت سے ہے، لیکن مجموعی حیثیت کے اس اقتضاء میں بھی ہر ہر جزء کے اقتضاء کا پورا پورا لحاظ و پاس کیا گیا ہے۔

اب اگر مجموعی حیثیت کے اس اقتضاء کو سامنے رکھا جائے، اور شخص اکبر کی وحدت شخصی پیش نظر ہو تو اس وقت بھی یہ کہنا پڑے گا کہ شخص اکبر اپنی مجموعی ہیئت کے لحاظ سے فلاں مخصوص امر کو چاہتا ہے، اور اس مخصوص امر کا اضافہ شخص اکبر پر بہر حال ہو کر رہتا ہے، اس کے اس اقتضاء کو نہ پورا کیا جائے ایسا نہیں ہوتا، لیکن شخص اکبر کے ہر جزء کے انفرادی اقتضاء کا جب لحاظ کیا جاتا ہے، تو اس وقت ظاہر ہے، کہ یہی صورت پیش آئے گی یعنے کہنا پڑے گا کہ فلاں جزء تو یہ چاہتا ہے، اور فلاں جزء اسی شخص اکبر ایسی جزء کو چاہتا ہے، جو پہلے جزء کے اقتضاء کے بالکل مخالف ہے، یا یہ کہ ایک ہی بات کو فلاں جزء، تو چاہتا ہو کہ اس طرح ہو، اور دوسرا جزء چاہتا ہے، کہ اس کی نوعیت کچھ اور ہو، آخر خود سوچو کہ

سخت گرم پانی جن آثار کو چاہتا ہے، اس میں اور سرد پانی کے اقتضار میں کتنی منافات پائی جاتی ہے، لیکن جب دونوں کو ملا دیا جائے، تو اس وقت ایک ایسی کیفیت پیدا ہو گی جسے نہ تو خالص حرارت ہی ہم کہہ سکتے ہیں، اور نہ خالص برودت اور ٹھنڈک سے اسکی تعبیر ہو سکتی ہے ظاہر ہے کہ گرم اور سرد دونوں قسم کے پانی کے اقتضار کے مطابق اس خاص کیفیت کا فیضان (اس سرد و گرم پانی کے مجموعہ پر) ہوتا ہے، پھر کمی اور بیشی کے لحاظ سے گرم اور سرد پانی کی مقداروں میں جتنا تفاوت ہو گا، اسی لحاظ سے خالص ہونے والی کیفیت کا حال بھی مختلف ہوتا چلا جائے گا، نیز گرم اور سرد ہونے میں بھی بیسیوں مدارج و مراتب پانی کے پیدا ہو سکتے ہیں، اور ان ہی کی وجہ سے گرمی و سردی کے مدارج کی کیفیت میں بھی، اور ایک کی تیزی کو دوسرے کی تیزی جو توڑتی ہے، اس باب میں بھی مختلف حالات رونما ہوں گے۔

اب اگر ان تمام حالات سے واقفیت حاصل کی جائے یعنے دونوں پانیوں کی صحیح صحیح مقدار اور گرم و سرد ہونے میں ہر ایک کا جو درجہ ہو، اس کا بھی صحیح علم حاصل کیا جائے تو بغیر کسی شک و تردد کے یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے، کہ ان دونوں قسم کے پانیوں کی آمیزش کس قسم کی کیفیت کے فیضان کی صلاحیت پیدا کرتی ہے، اور (صحیح معلومات پر یہ مبنی فیصلہ ایسا ہو گا، جو کبھی غلط نہیں ہو سکتا) یعنے اس خاص کیفیت کا فیضان جس کی صلاحیت ان دونوں پانیوں کی آمیزش سے پیدا ہوتی ہے، کبھی رک نہیں سکتا، یہ نہیں ہو سکتا کہ صلاحیت تو پیدا ہو جائے اور کیفیت کا فیضان نہ ہو۔

لیکن جن حالات پر مذکورہ بالا کیفیت کا فیضان ہوتا ہو، اگر سب کو پیش نظر نہ رکھا جائے یعنی بعض چیزوں کا تو خیال کیا جائے اور بعض سے لاپروائی برتی جائے، مگر باوجود اس کے کسی خاص کیفیت کے فیضان کا دعویٰ کیا جائے تو یہ بالکل ممکن ہے، کہ دعوی کے مطابق واقعہ کا ظہور نہ ہو مثلاً گرم پانی کم ہے، اور سرد پانی زیادہ ہے، صرف اسی کو دیکھ لیا جائے، اور اس کے بعد فیصلہ کر دیا جائے کہ اس گرم پانی کو جو مقدار میں کم ہے، اس سرد پانی کے ساتھ اگر ملا دیا جائے گا جو مقدار میں زیادہ ہے، تو اس آمیزش سے ایسی کیفیت پیدا ہو گی جو ٹھنڈک سے زیادہ قریب ہو گی، لیکن یہ بالکل ممکن ہے، کہ گرم پانی جس کی مقدار گو تھوڑی ہو مگر حرارت اس کی اتنی تیز ہو، کہ سرد پانی کی کمزور سردی اس کی شدت سے مغلوب ہو کر، غائب ہو جائے خواہ اس کی مقدار زیادہ ہی کیوں نہ ہو، ایسی صورت میں یہ ہو سکتا ہے، کہ دونوں پانیوں کو ملانے کے بعد بھی ایسی کیفیت پیدا ہو، کہ چھونے والوں کو محسوس ہو کہ گرم پانی کی حرارت اپنی اصلی حالت میں موجود ہے،

(اسی مثال) پر تم اس قسم کی باتوں کو قیاس کر سکتے ہو، مثلاً (مذہب میں) بیان کیا گیا ہے، کہ لا پرو

القضاء الا الدعاء (قضاء الٰہی کو کوئی چیز نہیں ٹال سکتی مگر دعاء) میرے خیال میں اس کا مطلب یہ ہے، کہ غیب میں کسی بات کی پیدائش کے جو اسباب منعقد ہو چکے تھے، دعا ان اسباب کا مقابلہ کرتی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

دراصل کسی خاص عمل وغیرہ کی اہمیت کو ظاہر کرنے کے لئے ایسا کہا جاتا ہے، اور بتانا یہ ہوتا ہے، کہ سلسلہ اسباب میں بحیثیت سبب ہونے کے فلاں عمل بہت زیادہ قوت رکھتا ہے، اتنی قوت کہ دوسرے اسباب کا مقابلہ کرتا ہے۔

(بات کل اتنی ہے) ورنہ اس میں بھلا کسی کو شک ہو سکتا ہے، کہ عالم کا شخص اکبر اپنی مجموعی ہیئت کی زبان سے جس چیز کو چاہتا ہے، اس کا مقابلہ کوئی نہیں کر سکتا اور نہ اس کی اس اجتماعی اقتضاء کو کوئی رد کر سکتا ہے، کیونکہ جس سبب کے متعلق بھی یہ فرض کیا جائے گا کہ شخص اکبر کی اس اجتماعی اقتضاء سے مزاحم ہو رہا ہے، وہ تو خود اس شخص اکبر کی مجموعی حیثیت کا جز ہی ہوگا، بس گویا واقعہ کی اصل صورت یہی ہوتی ہے، کہ شخص اکبر کسی خاص جز کی زبان سے کسی خاص بات کو چاہتا ہے، اور دوسرے جز کی زبان سے دوسری بات اسی طرح مجموعی حیثیت سے کوئی تیسری بات کا وہ مقتضی ہوتا ہے، مذکورہ بالا تفصیلات کے بعد اب سمجھنا چاہیے، کہ بزرگوں سے اس قسم کے قصے جو نقل کئے جاتے ہیں، کہ لوح محفوظ میں انھوں نے ایسی بات لکھ دی جو پہلے سے اس میں لکھی نہ تھی، یا ایسا واقعہ جو مقدر ہو چکا تھا، اور قضاء وقدر میں اس کے وقوع کا فیصلہ ہو چکا تھا، اسی فیصل شدہ واقع کو انھوں نے واقع ہونے نہ دیا، تو کوئی بات تو یہی ہے، کہ اپنے کلام کے صحیح مطلب سے وہی حضرات واقف ہو سکتے ہیں، لیکن جہاں تک میں سمجھتا ہوں میرے نزدیک ان قصوں کا مطلب یہ ہے، کہ جس مقام میں جو چیز معدوم تھی، اسی مقام میں اسی چیز کے وقوع کے غیبی اسباب کے مجموعہ کی تعبیر "لوح محفوظ" سے کی گئی ہے، ہوتا یہ ہے، کہ بزرگان دین شخص اکبر کے ان تمام مقامات کا جائزہ لیتے ہیں، جہاں جہاں شئے کے اسباب کا انعقاد ہوتا ہے، لیکن خود اپنے آپ پر اس وقت ان کی نظر نہیں ہوتی، ایسی صورت میں اسباب کے اس مجموعہ میں کوئی ایسا سبب ان کو نظر نہیں آتا جو اس خاص شئے کے وقوع کو چاہتا ہو، یا سارے اسباب ان کو اس شئے کے وقوع کے مخالف اقتضاء کے رکھنے والے نظر آتے ہیں، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں یہ بات کہ خود ان کی ذات بھی اس شئے کے وقوع کا سبب بن سکتی ہے، ان کی نظروں سے یہ بات اوجھل ہو جائے یا جن امور کی وجہ سے ان میں دعاء کا میلان یا توجہ کی یکسوئی پیدا ہو یعنی ان کی ہمت کسی چیز کی طرف متوجہ ہو جائے

ان امور پر ان کی نظر نہ پڑے یا خطیرۃ القدس میں جو عنایت الٰہی پوشیدہ ہو، اور وہی ان کی ہمتوں کے ابھارنے پر آمادہ ہو یا ان میں دعا کرنے کے میلان پیدا کر رہی ہو، اور اس شے کے حصول کے شوق کو ان میں جنز کاری ہو، اس عنایت کی طرف ان کی توجہ نہ ہو، اگر ایسی صورتیں پیش آئیں تو یہ واقعہ چنداں محل تعجب نہیں ہو سکتا، نکاہی حکایتوں میں ایک قصہ یہ جو بیان کیا جاتا ہے، کہ باہم چند رفقاء سفر پر آمادہ ہوئے، رات کو یہ بات طے ہوئی کہ اس سفر میں کتنے آدمی رہیں گے، ان کو گن لیا گیا، لیکن جب صبح ہوئی اور چلنے سے پہلے مسافروں کی تعداد کا جائزہ لیا جانے لگا، تو گنتی میں ایک آدمی کی کمی محسوس ہوئی اور اس کے بعد طے کر دیا گیا کہ ہم میں سے کسی کو چور یقیناً لے گیا، حالانکہ واقعہ یہ تھا کہ ہر گننے والا دوسروں کو گنتے ہوئے خود اپنے آپ کو شمار نہیں کرتا تھا،

(شائد) کچھ اسی قسم کی کیفیت (عالم غیب کے اسباب کا جائزہ لیتے ہوئے ان بزرگوں کو پیش آتی ہے، کہ سارے اسباب و شروط پر تو ان کی نظر پڑتی ہے، لیکن خود ان کو ان کی دعا کو ان کی ہمت کو، ان کی توجہ کو بھی اس چیز کے متعلق کس حد تک دخل ہے، یہی بات ان کی نگاہوں سے مخفی رہ جاتی ہے

بہر حال ان بزرگوں کے کلام کا صحیح محمل یہ ہو سکتا ہے، کہ کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں خطیرۃ القدس کی آمادگیاں، اور عرشی تجلی میں جو ارادے پوشیدہ ہیں، ان امور ظہور میں ان بزرگوں کی ہمتوں اور ان کی دعاؤں کی حیثیت وہی ہو جاتی ہے، جو نفوس عالیہ کو بحیثیت اسباب ہونے کے ان ہی چیزوں میں دخل ہے، نفوس عالیہ سے مراد اشارہ فلکی نفوس کی طرف ہے، اور ملاء اعلیٰ کے علوم و مدارک ہیں، ہوشیاری کے ساتھ اس نکتے کو سمجھو، اور غفلت اختیار کرنے والوں میں شامل نہ ہو جانا۔

خاتمہ

تنبیہ: قدرت کا لفظ (گذشتہ مباحث میں جس کا بکثرت ذکر آیا ہے،) اس کا کیا مطلب ہے؟ (کہنے والوں نے جو کچھ بھی اس کے متعلق کہا ہے، اس کا مطالعہ تو علم کلام کی کتابوں میں کیجئے،) لیکن جہاں تک میری نارسا طبیعت اس لفظ کے معنی کی تحقیق میں پہونچی ہے، وہ یہ ہے، کہ قدرت کے لفظ سے جس صفت کی تعبیر کی جاتی ہے، میرے خیال میں اس صفت کی وحدت واقعی وحدت نہیں ہے، بلکہ چند امور کو پیش نظر رکھ کر جو ایک اعتباری امر پیدا ہوتا ہے، اس کی تعبیر قدرت کے لفظ سے

لوگ کرتے ہیں،

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ بعض چیزیں دنیا میں ایسی پائی جاتی ہیں، جن کا صدور بعض خاص قسم کی فاعلہ قوتوں سے نہیں ہو سکتا، اب خواہ اس کی وجہ یہ ہو کہ ان خاص فاعلہ قوتوں میں اس کی صلاحیت نہ ہو، کہ ان چیزوں کا ان سے صدور ہو سکے مثلاً روشنی کا صدور کوئلے سے جو نہیں ہو سکتا یا جمادی حقائق سے ان آثار کا صدور نہیں ہو سکتا، جن کا خاص کر کے حیات اور زندگی سے تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہی ہے، کہ ان فاعلہ قوتوں کی شان ہی یہ نہیں ہے، کہ ان سے ان امور کا صدور ہو سکے اور کبھی اس سے ان چیزوں کا صدور فاعلہ قوتوں سے نہیں ہو سکتا، کہ صدور کے شرائط میں سے کوئی شرط وہاں سے غائب ہوتی ہے، مثلاً کسی ان پڑھ اُمّی آدمی سے لکھنے کا کام بن نہیں پڑ سکتا، تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے، کہ ان پڑھ میں لکھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی، یہ کام اس کی شان کے لائق نہیں ہے، بلکہ لکھنے کے کام کے لئے جن شروط کی ضرورت ہے، یعنے سیکھنا سکھانا، یہی شرط غائب ہے، اسی طرح اس امی آدمی سے اور بھی دوسرے کاروبار جن کا علم سے تعلق ہے، جو انجام نہیں پا سکتا تو وہی فقدان شرط اس کا سبب ہے۔

کبھی فاعلہ قوتوں سے کسی فعل کا صدور اس لئے بھی نہیں ہوتا کہ ان فاعلہ قوتوں میں اس فعل کی طرف میلان نہیں پایا جاتا، خواہ اس کی وجہ یہ ہو کہ اس فعل کے منافع سے یا اس کے نہ کرنے سے جو نقصان پہونچ سکتا ہے، اس سے وہ ناواقف ہو، یا پست ہمتی کی وجہ سے اعلیٰ کمالات کی طرف اس میں رجحان نہ پایا جاتا ہو، یا جس فطری سلیقہ اور طبعی ملکات کی ضرورت اس فعل کی انجام دہی کے لئے ہو، ان ہی سے وہ محروم ہو، یا فعل صدور جن آلات وساز وسامان پر موقوف ہو ان سے تہی دست اور خالی ہو، مثلاً آدمی جو اڑ نہیں سکتا تو اس کی وجہ وہی آلات پرواز سے تہی دستی ہے، یا آلات ہوں لیکن ماؤف اور ناقص ہوں مثلاً لولا لنگ آدمی چلنے کا کام اسی لئے نہیں کر سکتا کہ اس کے آلات مشئے ماؤف ہوتے ہیں، اسی طرح بیمار آدمی تیز چال جو نہیں چل سکتا تو اسی وجہ سے کہ چلنے کے ذرائع کمزور ہو جاتے ہیں، یا کسی ایسے مانع اور رکاوٹ کی وجہ سے جن کا ازالہ اس کے بس میں نہ ہو، کام کرنے سے معذور ہو، پھر یہ رکاوٹ کبھی تو خود کرنے والے کی راہ میں ہوتی ہے کبھی اس کا تعلق ان آلات سے ہوتا ہے، جن سے وہ کام لیتا ہے، کبھی یہ موانع ان چیزوں میں پائے جاتے ہیں جن پر کام کرنے والا کام کرتا ہے، یعنے قابل میں یا قابل کی ذات کی جن چیزوں سے تکمیل ہوتی ہو، مانع کا تعلق کبھی ان سے بھی ہوتا ہے، یا اس قابل کے مادے میں اس کام کے قبول کرنے کی سرے سے صلاحیت ہی نہیں ہوتی، اور اس حد تک نہیں ہوتی کہ ادل بدل کر بھی ان میں

اس صلاحیت کا پیدا کرنا ناممکن ہوتا ہے، اور اس کی پوشیدہ استعداد کو بروئے کار لانے کا امکان باقی نہیں رہتا۔

خلاصہ یہ ہے، کہ کام کرنے والوں کے متعلق جو کہتے ہیں کہ فلاں کام سے وہ عاجز ہے، عاجز ہونے کا اس کے یہی مطلب ہوتا ہے، (جو بیان کیا گیا) یا اسی قسم کی دوسری باتیں، بہر حال کام سے یہ عاجزی درحقیقت ایک کوتاہی اور نقص ہے، اس کی بمقابل صفت کمال ہے، پس کامل اسی کو کہتے ہیں، جو زندہ ہو، عالم ہو، حکیم ہو، ایسا حکیم اور ایسا دانشمند کہ اچھی باتوں کو پہچانتا ہو، اور بری چیزوں کو ناپسند کرتا ہو، بہترین ملکات اور سلیقوں کا مالک ہو، اس کے سارے آلات درست اور صحیح و سالم ہو، مادہ میں ہر قسم کے تصرفات کر سکتا ہو، اس کی صلاحیتوں کو ادل بدل سکتا ہو، رکاوٹوں کو دور کر سکتا ہو، (اس تمہیدی گفتگو کے بعد) اب میں تم کو وہی بات یاد دلانا چاہتا ہوں، جو پہلے بھی بتایا جا چکا ہے، کہ ممکن یعنے جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہو، اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ واجب نہ ہو جائے (یعنے اس کے عدم کی ساری راہیں مسدود کر دی گئی ہوں) اب یہاں تم کو یہ بتانا چاہتا ہوں، کہ ممکن میں وجوب کی یہ کیفیت جو پیدا ہوتی ہے، تو کبھی تو خود فاعل کی ماہیت اور ذات سے یہ کیفیت وابستہ ہوتی ہے، وجوب کا سارا دار و مدار اسی پر ہوتا ہے، مثلاً ماہیتوں کے لوازم کا یہی حال ہے، ظاہر ہے، کہ لوازم[1] ماہیات کے متعلق فاعل کے اس قسم کے صفات یعنے اس کا موجود ہونا، اس کا حی و زندہ ہونا، عالم ہونا، گورا ہونا، وغیرہ قطعاً لغو ہیں، بالفاظ دیگر ان لوازم کے ثبوت کے لئے کوئی ضرورت نہیں ہے، کہ اس وقت ان کا فاعل موجود ہو یا زندہ ہو، یا عالم ہو یا گورا ہو۔

اور کبھی ممکن کا وجوب فاعل کی نفس ماہیت اور ذات کے ساتھ نہیں، بلکہ فاعل کے وجود کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، مثلاً جن لوازم کو لوازم وجود[2] کہتے ہیں، ان کا یہی حال ہے۔

اور کبھی وجود ہی نہیں بلکہ یہ بات کہ فاعل فلاں نوعیت کے ساتھ موجود ہو، اس پر ممکن کا وجوب موقوف ہوتا ہے، مثلاً نباتی آثار کے لئے فاعل کا یعنے نباتی نفس یا نباتی صورت نوعیہ کا صرف موجود ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ جن قوتوں سے نفس نباتی کام لیتا ہے، مثلاً غاذیہ وغیرہ قوتیں جب اس کے ساتھ ہوتی ہیں، تب نباتی آثار اس سے ظاہر ہوتے ہیں، اسی طرح ممکن کے وجوب کا مدار

---

[1] مثلاً چار کے عدد کی ماہیت کو جفت ہونے کی صفت سے جو تعلق ہے ۱۲۔ [2] مثلاً سیاہ ہونا کوے کی لازمی صفت ہے، مگر اسی وقت جب وہ خارج میں موجود ہو، ورنہ سفید رنگ کے کوے کا تصور آدمی کر سکتا ہے، بخلاف چار کے کہ خارج میں ہو یا ذہن میں، جفت ہونے کی صفت اس کو لازم ہے ۱۲۔

کبھی اس پر بھی ہوتا ہے، کہ فاعل میں علم کی صفت پائی جائے، مثلاً قلبی حالات جیسے خوشی، مسرت ڈر، خوف، غصہ، ارادہ وغیرہ کا ظہور ایسی چیز میں جو علم سے خالی ہو، ناممکن ہے یوں ہی کبھی بعض دوسرے حالات سے ممکن کا وجوب وابستہ ہوتا ہے، مثلاً چہرے کی سرخی جو غصہ کے وقت پیدا ہوتی ہے، یا زردی جو خوف اور ڈر کے وقت چہرے پر چھا جاتی ہے، یا ارادی افعال جن کا ارادے سے تعلق ہے، یہ ایسے ممکنات ہیں جن کا وجوب ان ہی حالات کے ساتھ وابستہ ہے (یعنے غصہ، ڈر وغیرہ کی کیفیت جب آدمی پر طاری ہوتی ہے، تب اس کے چہرے پر مثلاً سرخی، زردی وغیرہ کے حالات نمایاں ہوتے ہیں، بس اب میں کہنا چاہتا ہوں کہ قدرت کے لفظ سے جس چیز کی تعبیر کی جاتی ہے، وہ یہ دو باتیں ہیں، یعنے فاعل کا کامل ہونا اور فعل کا ارادہ کے ساتھ وابستہ ہونا بعجز (کسی کام سے عاجز ہونا) یعنے عجز اس کا مدمقابل جیسے کمال ہے، اسی طرح فعل کا ارادہ کے ساتھ وابستہ ہونا اس کی مدمقابل صفت وہ کیفیت ہے، جسے اضطرار اور "بے بسی" کہتے ہیں،

(اور اب سمجھنا چاہئے کہ مقدور (یعنے قدرت کا جس چیز سے تعلق ہوتا ہے، یا جو چیز زیر قدرت داخل ہوتی ہے) اس کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے، کہ اس کے دونوں پہلو (عدم اور وجود) سے قادر کو مساوی تعلق رہتا ہے، بجائے خود یہ بھی درست ہے، (اور قادر سے صادر ہونے والے افعال میں وجوب کا رنگ چونکہ پیدا ہو جاتا ہے) اس لئے قادر کے افعال کو ایجابی افعال قرار دینا بھی صحیح ہے، دونوں میں کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے، کیونکہ اس وقت آدمی کا ذہن ارادہ سے قطع نظر کرکے فاعل اور اس کے فعل کے ایجابی مبادی ہی کو پیش نظر رکھتا ہے، اور یہ اسی قسم کی بات ہے جو منطقیوں میں مشہور ہے، یعنے کہتے ہیں کہ دوام، ضرورت سے عام ہے یا قضیہ مطلقہ عامہ کے متعلق کہتے ہیں کہ قضیہ منتشرہ سے وہ عام ہے، حالانکہ ہر وہ ممکن جو موجود ہوگا، خواہ اس کا وجود دوامی ہو، یا کسی خاص وقت سے تعلق رکھتا ہو، ظاہر ہے، کہ اس کی علت تو ہمیشہ موجبہ ہی ہوگی (یعنے عدم کی راہوں کو بند کرکے وجود کے پہلو کو ترجیح دے گی) کھلی ہوئی بات ہے، کہ اس علت کے ساتھ ساتھ جب اس ممکن کے وجود کو سوچا جائے گا، تو اس وقت ناگزیر ہے، کہ اس ممکن کے عدم کے متعلق بھی کہا جائے کہ اس کا عدم ممنوع اور ممتنع ہے۔

بہر حال ایسی چیز جو موجود ہو چکی ہو، اس کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے، کہ اس کا معدوم ہونا جائز ہے، یہ حکم درحقیقت اس ممکن موجود کی علت سے قطع نظر کرنے کی وجہ ہی سے لگایا جاتا ہے۔

(بہر حال صفت قدرت کے متعلق جو میرا خیال تھا وہ تو یہی ہے، باقی علم کلام والوں میں اس صفت قدرت کے متعلق یہ بات عام طور سے جو مشہور رہی ہے، کہ دو پہلو جو واقع میں باہم مساوی اور برابر برابر ہوں ان میں سے کوئی ایک پہلو بغیر ایجاب اور رجحانی کیفیت کے جس صفت سے صادر ہو، اسی صفت کو قدرت کہتے ہیں، (بغیر ایجاب اور رجحانی کیفیت کے الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ خود قدرت کی صفت ان دو پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح نہیں عطا کرتی)

قدرت کی اس مشہور کلامی تعریف میں علاوہ اس نقص کے جس کا ذکر پہلے بھی گذرا ہے، یعنی وجوب کا رنگ جب تک پیدا نہ ہوگا ممکن کا صدور ہو ہی نہیں سکتا، یہاں میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ جو کچھ بھی کہا گیا متکلمین کی صرف اصطلاح ہے، (یعنی قدرت کے لفظ کی یہ تشریح ان متکلمین کی ایک خود ساختہ تشریح ہے) کھلی ہوئی بات ہے، کہ شرعی الفاظ جو درحقیقت خالص عرب کی زبان کے محاوروں کے مطابق استعمال کئے گئے ہیں، ان الفاظ کو متکلمین کی ان خود ساختہ اصطلاحوں پر منطبق کرنا قطعاً غیر ضروری ہے، آخر میں پوچھتا ہوں کہ آدمی جس کے ارادی افعال ظاہر ہے کہ اغراض ہی کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں یعنی معلل بالاغراض ہوتے ہیں، لیکن کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ اہل زبان اسی آدمی کو قادر بھی کہتے ہیں، کم از کم اس کا تو کسی طرح انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آدمی سے قطعاً بعض افعال ان ہی اسباب و بواعث کی بنیاد پر صادر ہوتے ہیں، جو ان افعال کے وجود کو اس کے عدم، پر وجدان اور اندرونی مطالعے کی بنیاد پر عطا کرتے ہیں، خصوصاً خورد و نوش ہمبستری وغیرہ جیسے افعال کا حال ہے۔

میں نہیں جانتا کہ دنیا میں ایسا کون عقل مند ہوگا جو یہ دعوی کرے، کہ ایسا آدمی جسے کسی خوب صورت حسینہ جمیلہ ماہ پیکر عورت کے ساتھ تنہائی کا موقع ملا ہو، اور مردوں پر جو کیفیت شبق (صحبت خواہی) کی ایسے حالات میں مسلط ہو جاتی ہے وہ اس پر مسلط ہو چکی ہو، رونگٹے اس کے کھڑے ہو چکے ہوں، گردن کی شہ رگیں پھول چکی ہوں اور اس طرح اس کیفیت کا تسلط اس پر ہو چکا ہو کہ گویا سر سے پاؤں تک اسی میں بالکلیہ وہ ڈوب چکا ہو، بدن کے ہر ہر حصہ پر یہ کیفیت ساری و طاری ہو چکی ہو، یا کسی لطیف روح کی طرح اس کے شرائین اور رگوں کے اندر یہی کیفیت دوڑ رہی ہو، پوچھنا یہی ہے، کہ ایسے آدمی کے متعلق یہ دعوی کہ اس عورت کے ساتھ ہم بستری کا وجود اور عدم اس شخص کے لئے برابر ہے، کیا کسی حیثیت سے بھی صحیح ہو سکتا ہے، مگر اہل زبان کو دیکھا جاتا ہے کہ ہم بستری کا فعل اس قسم کے آدمی سے جب سرزد ہو جاتا ہے، تو اس کے متعلق یہ کہنے سے قطعاً

نہیں جھجکتے کہ اس کے ارادے اور اس کی قدرت سے یہ فعل صادر ہوا ہے۔

پس ساری بحث کا خلاصہ یہی ہے کہ لاہوت (حق تعالیٰ) کا حی و زندہ ہونا، عالم ہونا، تمام حقائق اور کائنات کے سارے اصول کو محیط ہونا اور یہ کہ ہر حقیقت اور ہر ہر ظل میں وہی چھایا اور سمایا ہوا ہے، اسی کے ساتھ اپنی تجلی اعظم کی رو سے اجمالی عنایت (ہر چیز کے ساتھ) اس کی جو وابستہ ہے، اس کی اس اجمالی عنایت کا یہ حال کہ کسی قسم کا تعین و تشخص ہو، اس سے اس میں ابا اور انکار نہیں پایا جاتا، اور کائنات کا وہی شخص اکبر جو کسی قسم کی بھی استعداد و صلاحیت ہو، سب کو قبول کرنے کے لئے تیار رہتا ہے، اسی شخص اکبر کا ادلنے بدلنے والا اور اس میں انقلاب و تغیر پیدا کرنے والا بھی لاہوت ہی ہے، اسی طرح عرش اعظم پر وہ تجلی فرما ہے، یعنے اس تجلی کے ساتھ جلوہ فرما ہے جس میں سارے ارادے انعقاد پذیر ہوتے ہیں، ہر ہر جزئی تاثیری عمل کا منبع و سرچشمہ بھی یہی تجلی ہے یعنی کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے، اور فیض اجمالی تشخص و تعین کا رنگ جن جن شکلوں میں اختیار کرتا ہے، ان میں بھی ہر ایک کا وجود ان ہی ارادوں کے ساتھ وابستہ ہے، جو اس عرشی تجلی سے ابھرتے رہتے ہیں، پس جب لاہوت کا یہی حال ہے، تو ایسی صورت میں اس کا قادر ہونا یہ کوئی مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے، اور لفظ کو اس کے حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے، اگرچہ (عرش اعظم والی تجلی) میں جو ارادے ابھرتے رہتے ہیں، ان کے مبادی ایجابی ہیں، یہ مقام بہت زیادہ فکر و تامل کا محتاج ہے، کیونکہ یہ لغزش کی جگہ ہے۔

تنبیہ: پوچھنے والا اگر یہ پوچھے کہ حق تعالیٰ کو تم فاعل بالارادہ سمجھتے ہو، یا فاعل بالایجاب، تو جواب میں ہم کہیں گے، کہ ممکنات کے تو حق تعالیٰ فاعل بالارادہ ہیں، لیکن خود یہ ارادہ ایجابی مبادی کا تابع ہے، یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسے جمہور اشاعرہ کہتے ہیں، کہ ممکنات کا مبدء قرب تو ارادہ ہے، اور بعید مبدء ان ہی ممکنات کا ایجاب ہے۔

اسی مقصد کی دوسری تعبیر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ افعال میں تو خدا مختار ہے، لیکن خود اختیار سے اس کا ایجابی تعلق ہے، یعنے اختیار کا وہ موجب ہے، ایک تعبیر اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مقدور (یعنے جو چیزیں حق تعالیٰ کے زیر اقتدار ہیں) ان کے دو پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کو ارادے سے ترجیح عطا فرماتا ہے، لیکن ترجیح کے ارادہ کا وہ موجب ہے۔

اسی طرح آدمی کے متعلق بھی اگر پوچھا جائے، کہ وہ فاعل بالارادہ ہے، یا فاعل بالاضطرار ہے، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ اپنے افعال کا تو وہ ارادہ کرنے والا ہے، لیکن خود ارادے میں وہ مضطر ہے،

یہ بات وہی ہے، جیسے پہلے بھی کہی گئی ہے۔

تنبیہ: اس قسم کے اقوال یعنے آدمی کا فلاں فعل طبعی ہے، یا فلاں فعل ارادی ہے، یا یہ کہ فلاں ممکن شئے اس دوسری ممکن شئے کا سبب ہے، ان کا مطلب ارباب تحقیق کے نزدیک یہ ہے، کہ استعداد بخشی (اعداد) یا شرط ہونے کے لحاظ سے طبیعت یا ارادہ کو ان افعال میں دخل ہے، یہ مطلب قطعًا ان کا نہیں ہے، کہ حق تعالیٰ میں اور اس پیدا ہونے والی شئے میں یہ چیزیں حائل ہوجاتی ہیں، یعنے واقعہ کی شکل یہ نہیں ہے کہ خدا تو اس ممکن کا فاعل ہے، اور ممکن دوسرے ممکن کا فاعل بن جاتا ہے، یہ سمجھنا قطعًا واقعہ کے خلاف ہے، (اس قسم کے دعوے کا مطلب تو یہ ہوگا) کہ گویا اس کو جائز قرار دیا جاتا ہے، کہ بلا وجود کے کوئی چیز موجود ہوجائے یا بغیر نور کے کوئی چیز منور ہوجائے یا عرض جوہر کے بغیر پایا جائے، واقعہ یہ ہے، کہ کسی قسم کی کوئی چیز ہو، خواہ وہ عرض ہی کیوں نہ ہو، جیسے افعال اور ارادہ وغیرہ ان اشیاء میں شمار ہوتے ہیں جنھیں عرض سمجھنا چاہیئے، یا اعتباری شئے ہو، مثلاً ارادہ اور قدرت کے تعلق کی جو نوعیت ہے، ان میں سے کسی چیز کو بھی حق تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کی طرف بایں طور منسوب کرنا کہ یہ چیزیں خدا میں، اور جن سے اس کا سببی تعلق ہے، ان چیزوں میں ان کی حیثیت حجاب یا حائل کی ہے، یہ عقل کے ساتھ بھی زبردستی ہے، اور نقل کے ساتھ بھی عقل کے ساتھ زبردستی تو یہ اس لئے ہے، کہ اس کا مطلب گویا یہ ہوا کہ شئے وجود کے بغیر بھی موجود ہوسکتی ہے، کیونکہ قاطع براہین اور ناقابل تردید دلائل سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے، کہ حقیقی وجود صرف حق تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور بذات خود وہی وجود واجب بھی ہے، اسی طرح ممکن سے موجود ہونے کا مطلب صرف اس قدر ہے، کہ "وجود حقیقی" سے ایک خاص قسم کی نسبت اس کو حاصل ہوجاتی ہے، جس کا حاصل یہی ہے، کہ ہر وہ چیز جو موجود ہے اس کا وہ وجود جسے وجود ما بہ الموجودیت کہتے ہیں، یعنے شئے کے موجود ہونے کا دار و مدار جس وجود پر ہے، وہ صرف واجب تعالیٰ کی ذات ہے،

آخر یہ بات کیا قابل تصور ہوسکتی ہے، کہ وجود میں اور جو چیز اسی وجود کے ساتھ موجود ہے، دونوں کے بیچ میں کوئی تیسری چیز حائل ہے۔

باقی میں نے جو کہا کہ نقل کے ساتھ بھی یہ زبردستی ہے، تو ظاہر ہے، کہ سارے انبیاء علیہم السلام والصلوات کا جس مسئلہ پر اتفاق ہے، اور جس پر ان کا اجماع قائم ہے، یہ دعویٰ اس کے قطعًا مخالف ہے، حضرات انبیاء علیہم السلام سے بہ تواتر یہ بات منقول ہے، کہ سارے امور کی انتہاء

وہ حق تعالیٰ ہی کی ذات پر فرماتے تھے جیسا کہ قرآنی آیات :

واللہ خلقکم وما تعملون	اور خدا نے پیدا کیا تم کو اور جو کام تم کرتے ہو اس کو بھی اسی نے پیدا کیا ہے

اور

وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ	اور نہیں چاہتے ہو تم لوگ مگر یہ کہ خدا چاہے

اس سے اس کی تائید ہوتی ہے

پروردگار! تو نے جو کچھ نازل فرمایا میں نے اسے مان
لیا، تیرے رسول کی پیروی میں نے اختیار کی،
پس لکھ لیجئے مجھے شہادت ادا کرنے والوں میں

ہم ایمان لائے ہیں کہ

لا نطاع الا باذنک ولا تعصی الا بعلمک ولو شئت لجمعتھم علی الھدیٰ ولکنک حکیم علیم	نہیں اطاعت کی جاتی ہے، مگر صرف تیرے حکم سے اور نافرمانی نہیں کی جاتی مگر تیرے علم سے، اور اگر تو چاہتا تو اکٹھا کر دیتا ان کو ہدایت پر لیکن تیری ذات حکمت والی ہے، اور تو علم والا ہے۔



اشارۂ چہارم

کمالات کے لحاظ سے نفس (یعنے روح انسانی کے جو مدارج و مراتب پیدا ہوتے ہیں، ان ہی پر اجمالی نظر اس اشارہ میں ڈالی جائے گی،

عبقہ (۱)

روح کا لفظ کس حقیقت کی تعبیر ہے؟

فیض اجمالی پہلے پہلی چیز جسے (کائنات) کا شخص اکبر حاصل کرتا ہے، یہ ارواح کا عالم ہے شہادی امور (یعنے محسوسات) کا وجود یہی عالم ارواح ہے[1]، مادہ اور مادی آلائشوں سے ارواح کا یہ عالم مقدس اور پاک ہے، مادی آلائشوں سے پاک ہونے کا مطلب یہ ہے، کہ عالم شہادت میں موجود ہونے سے پہلے اس قسم کی چیزیں مثلاً رنگ، شکل یا کسی خاص سمت و جہت میں، محدود و مقید ہونا یا حسی اشارے[2] کو قبول کرنا ان سے ارواح کا یہ عالم منزہ و پاک ہے، وقوع پذیر ہونے سے پہلے ارادی فعل کی عقلی صورت کی جو نوعیت ہوتی ہے یعنی ادراکی قوتوں (مثلاً وہم و خیال) کے حدود میں آنے سے پہلے آدمی کے نفس ناطقہ میں فعل ارادی عقلی صورت جس رنگ میں رہتی ہے، کچھ یہی حال گویا عالم ارواح کے موجودات کا ہے۔

(مذکورہ بالا تمثیل سے) یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ارواح کے اس عالم کو خارجی موجودات کے دائرے سے نکال کر میں اس کو ذہنی موجودات میں شامل کر رہا ہوں، میرے کلام کا یہ غلط مطلب ہوگا اور اسی غلط بنیاد پر یہ نتیجہ پیدا کر لینا کہ میں روحانی موجودات کو خالص عقلی اور ذہنی موجودات سمجھتا ہوں یہ بھی

---

[1] یعنے سارے محسوسات جو موجود نظر آتے ہیں ان کا وجود عالم ارواح کی ہستیوں سے وابستہ ہے، ۱۲ مترجم

[2] یعنے انگلی رکھ کر ان کو متعین نہیں کیا جا سکتا کہ وہ یہاں موجود ہیں یا وہاں، ۱۲

قطعاً گمراہ کن وہم ہوگا۔

بلکہ محض اتنی بات یعنی ارواح کا عالم مادہ سے جو پاک ہے، اسی کو مذکورہ بالا تشبیہ سے ذہن نشین کرانا چاہتا ہوں، سمجھنے والوں کو اس عالم کی چیزوں کی غیر مادیت کا اندازہ ارادی افعال کی عقلی و علمی صورتوں سے ہو سکتا ہے، (یعنی جیسے خیال و وہم کے حدود میں داخل ہونے سے پہلے کسی قسم کے مادی خصوصیات کا انتساب ارادی افعال کی عقلی صورتوں کی طرف نہیں ہو سکتا یہی حال عالم ارواح کے موجودات کا ہے۔

بہرحال واقعہ یہ ہے، کہ روحانی موجودات خارجی موجودات ہیں (یعنی ہمارے ذہنی اور عقلی اعتبار کا تابع ان کا موجود نہیں ہے، بلکہ خارج از ذہن جیسے حجر و شجر وغیرہ خارجی موجودات موجود ہیں، اسی طرح عالم ارواح کے موجودات بھی خارج ہی میں موجود ہیں) مبدء فیاض سے ان کی پیدائش، پیدائش کے مقدس قانون کے تحت ہوئی ہے[1]، پھر جب وہ عالم شہادت کے موجودات کا قالب اختیار کرتے ہیں، تو روحانی وجود، اور شہادی وجود باہم ایک دوسرے کے ساتھ اسی طرح بغل گیر ہوتے ہیں، جیسے صورت اور مادہ ایک دوسرے کو اپنے بغل میں لئے ہوئے ہے، روحانی وجود اور شہادی وجود میں ایک قسم کا اتحادی رشتہ قائم ہو جاتا ہے، یعنی ایک دوسرے میں گھل مل جاتے ہیں، مگر بایں طور کہ ہر ایک کے خصوصی احکام اور آثار اپنے حال پر باقی رہتے ہیں دوسرے کے احکام اور آثار سے خلط ملط نہیں ہو جاتے، بلکہ ہر ایک کے احکام و آثار دوسرے کے احکام و آثار سے ممتاز ہوتے ہیں، جس کا مطلب یہی ہے، کہ شہادی موجود، اور روحانی موجود اگرچہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہوتے ہیں، لیکن اس متحد وجود کے کچھ احکام ایسے ہوتے ہیں جو شہادی موجود ہونے کی وجہ سے اس کو ثابت ہوتے ہیں، اور روحانی وجود کی جہت سے دوسری قسم کے احکام اسی کی طرف منسوب ہوتے ہیں، (دونوں وجودوں میں اس اتحاد کے باوجود احکام کے اس اختیار کو اگر سمجھنا چاہتے ہو، تو مندرجہ ذیل مثال کی روشنی میں اس کو سمجھو، کون نہیں جانتا کہ لغات اور زبانوں کے بنانے والوں نے مشتق الفاظ مثلاً افعال (ماضی مضارع) اور اسماء (اسم فاعل اسم مفعول وغیرہ) کے کچھ اوزان بنا دیئے ہیں، لیکن یہ اوزان جو بنائے جاتے ہیں، ظاہر ہے، کہ ان کے قالب کی نوعیت شخصی نہیں، بلکہ نوعی ہوتی ہے، یعنی خاص خاص الفاظ کے موڈ (مثلاً ضرب

---

[1] یعنی چیزیں عالم شہادت میں جس طرح پیدا ہو رہی ہیں، ان کی پیدائش کی یہ شکل نہیں ہے، بلکہ ان میں ہر شے براہ راست خالق سے صادر ہوتی ہے، پیدائش اور صدور کے اسی طریقہ کو پیدائش اور صدور کا مقدس طریقہ کہتے ہیں ۱۲

نصر وغیرہ) سے ان کا شخصی تعلق نہیں ہوتا بلکہ ایک طرح کا سانچہ یا قالب بنا دیا جاتا ہے، اور کہہ دیا جاتا ہے، کہ اس قالب اور سانچے پر جو الفاظ ڈھلیں گے، ان کے یہ معانی ہوں گے (مثلاً فاعل کے وزن پر جو لفظ ہوگا وہ فعل کے کرنے والے کو بتائے گا) اور بنانے والوں نے ان معانی کے ادا کرنے کے لیے ان اوزان کو جو بنایا ہے، سو ظاہر ہے، کہ یہ مجازی نہیں، بلکہ حقیقی وضع ہے (یعنے جو معانی ان اوزان کی صورت میں الفاظ سے سمجھے جاتے ہیں یہ مجازی نہیں بلکہ حقیقی معانی ہوتے ہیں) اب دیکھو کوئی خاص لفظ (مثلاً ضرب کا لفظ) اس سے کوئی مشتق لفظ بنایا جائے تو فوراً ان ہی مقررہ اوزان میں سے کوئی وزن بغل گیر ہو کر اس کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، (مثلاً ضارب کا لفظ بن جاتا ہے، جس کے ساتھ اس فاعل کا مقررہ وزن متحد ہو گیا ہے، مگر ضرب کے مادہ سے ضارب کا جو لفظ بنا ہے، اور فاعلُ کا جو نوعی وزن ہے) دونوں کے خصوصی احکام اپنے اختلافی کیفیتوں کے ساتھ اب بھی موجود ہیں، مطلب یہ ہے کہ اسی "ضارب" کے لفظ پر یہ دونوں باتیں صادق آتی ہیں، یعنے یہ بھی کہ ضاد، ر ب سے وہ مرکب ہے، اور یہ بھی کہ فاعلُ کے وزن پر وہ ہے، لیکن ظاہر ہے، کہ بایں حیثیت کہ وہ ض ر ب خاص حروف کا ایک مرکب ہے، اس کے خاص احکام ہیں، یعنے ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے، جس میں مار پیٹ کی کیفیت پائی جاتی ہے، نیز یہ بات کہ ضرب کے ماضی یا یضرب کے فعل مضارع سے اس کو خصوصی تعلق ہے، اسی طرح فن تجوید کے قوانین کے لحاظ سے وہ اپنے خاص خاص احکام رکھتا ہے، یعنے کن کن مخارج کو ان کے حروف کو ادا ہونا چاہیئے یوں ہی یہ بات کہ قاتل یا سامع وغیرہ الفاظ میں اور ضارب کے لفظ میں انتہائی غیریت کا تعلق ہے، کیونکہ دونوں میں کوئی حرف مشترک نہیں ہے، لیکن اسی ضارب کے لفظ کو اس حیثیت سے تصور کرو، کہ وہ (فاعل کے وزن پر ہے) ظاہر ہے، کہ اس لحاظ سے بیسیوں احکام اس کو ثابت ہوں گے جو پہلی حیثیت سے ثابت نہیں ہو سکتے تھے، مثلاً ضارب کا لفظ ایسے معنے پر دلالت کرتا ہے، جو قاتل اور سامع کے معنے سے مناسبت رکھتا ہے، بلکہ علاوہ معنے کے دونوں کی لفظی ہم شکلی، بلکہ صرف قاتل اور سامع وغیرہ ہی نہیں بلکہ اسم فاعل کی دوسری شکلیں مثلاً مستنصر، یا مدحرج کے معنی میں اور ضارب کے معنی میں اس لحاظ سے مناسبت پائی جاتی ہے، پھر عروض اور تقطیع کے قوانین وقواعد کی رو سے ضارب وقاتل وسامع کے الفاظ میں جو ہم رنگی کی کیفیت پائی جاتی ہے یا یہ حکم کہ اضرب (بہ صیغہ امر) کے لفظ سے ضارب کے لفظ کو کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ دونوں میں انتہائی غیریت پائی جاتی ہے، کیونکہ ضارب تو اسم ہے، اور اضرب (امر کا صیغہ) فعل ہے (پس

دیکھ رہے ہو، کہ ایک ہی لفظ "ضارب" کا ہے، جس سے اسم فاعل کا مقررہ نوعی وزن "فاعل" کا متحد ہو گیا ہے، لیکن باوجود اس اتحاد کے دونوں کے احکام بجائے خود ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ یا دوسری مثال اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے، کہ موسیقی کا ایک ماہر دل میں خاص خاص موزوں اور متناسب راگوں، اور گتوں کا خیال جماتا ہے، اور ان کو کسی خاص نام سے موسوم کر دیتا ہے، (مثلاً دادرا ٹھمری وغیرہ) ظاہر ہے، کہ ان میں ہر راگ اور ہر گانا اپنے کچھ خاص احکام و آثار رکھتا ہے، جنھیں فن کے ماہرین جانتے ہیں، فرض کرو کہ یہی مغنی کسی قصیدے یا غزل کو اسی سوچے ہوئے طرز پر جب گانے لگے گا، تو ہر ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہو جائے گا (یعنی قصیدہ اور مغنی جس راگ سے اس کو گانا چاہتا تھا دونوں میں ایک خاص قسم کا اتحاد پیدا ہو جائے گا) لیکن ظاہر ہے، کہ قصیدہ کے لئے اس کے جوہر ذات کے لحاظ سے اس وقت بھی خاص خاص احکام ہوں گے، مثلاً خاص خاص معانی پر ان الفاظ کی دلالت جو قصیدے میں استعمال کئے گئے ہوں گے، نیز بلاغت و فصاحت کے لحاظ سے خاص مرتبہ پر اس کا ہونا خاص بحر خاص وزن خاص ردیف و قافیہ وغیرہ کا اس میں ہونا، جن بحروں اور قافیوں کو ان سے مناسبت ہو گی، ان سے اس کا مناسب ہونا اور یہ اسی قصیدے کے ایسے احکام ہیں جو اس وقت بھی اس کے ساتھ رہیں گے، جب گانے والا اسی قصیدے کو دوسرے راگ میں گائے، اسی طرح اس خاص لے اور لحن میں قصیدہ جو گایا گیا ہے، اس کے لحاظ سے بھی کچھ خاص احکام اس کو ثابت ہوں گے یعنی جن جن خصوصیتوں کو یا جن آثار کو اس خاص لے کی طرف ارباب فن منسوب کرتے ہیں، اور فن موسیقی کے لحاظ سے یہ گایا ہوا قصیدہ اس خاص لحن کے مقررہ اصول پر کس حد تک منطبق ہے، بہر حال احکام کی ان دونوں مدوں میں جو فرق ہے اس کا اندازہ اس سے بھی ہو سکتا ہے، کہ بلیغ سے بلیغ قصیدوں کو بعض دفعہ گانے والے کچھ اس طرح بگاڑ کر گاتے ہیں، کہ موسیقی کے ماہرین پر گویا ظلم ہو جاتا ہے، لیکن بلاغت و فصاحت کے اسرار و رموز سے جو واقف ہیں، ان کی نگاہوں میں یہی بگڑے ہوئے گانے کی شکل میں گایا ہوا قصیدہ اپنی ایک خاص شان رکھتا ہے، یوں ہی بعض دفعہ قصیدہ تو قصیدہ نثر کو بھی گانے والے اس طرح گا دیتے ہیں، کہ موسیقی کے ماہرین پھڑک اٹھتے ہیں، لیکن شعر و شاعری سے تعلق رکھنے والے حضرات کانوں میں انگلیاں ڈالتے ہیں۔

اور ان مثالوں سے بھی زیادہ واضح تر مثال اگر مطلوب ہو تو حکومت اور اس کے مختلف مقررہ مناصب پر غور کرو، وزارت مطلقہ، وزارت فوج نیز قضا، افتاء، وغیرہ وغیرہ عہدوں کو بادشاہ مقرر

کرتا ہے یہاں تک کہ ہر ہر دفتر میں کتنے کاتب و نوستندہ عملہ فعلہ رہیں گے، اسی طرح ہر فوج اور اس کے ہر دستہ میں کتنے سوار کتنے پیادے ہوں گے، یہ طے کرنے سے پہلے کہ ان عہدوں اور جائیدادوں پر کن کن اشخاص کا تقرر ہوگا، یہ سارے مناصب و مراتب، عہدے اور جائدادیں سب طے کرلی جاتی ہیں، گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ پوری مملکت کی تعمیر اپنے تمام عناصر اور اجزاء کے ساتھ بادشاہ اس طریقہ سے مکمل کرلیتا ہے، ہماری موجودہ اصطلاح (یعنے دلی کی مغل حکومت میں) ان عہدوں اور جائدادوں کو "اسامی" کہتے ہیں، اور یہ سارے عہدے کل جائدادیں بادشاہ کے قیام کیساتھ ہمیشہ قائم و دائم رہتی ہیں، ان عہدوں اور جائدادوں کے متعلق بایں حیثیت اشخاص کا سوال قطعاً لغو ہوتا ہے، حکومت کے احکام کی بنیاد ان ہی عہدوں اور جائدادوں پر مبنی ہوتے ہیں، نہ کہ اشخاص پر۔

میں نے ایک مثال پیش کی ہے، (عالم شہادت سے پہلے، عالم ارواح کے وجود کی کیفیت کا کچھ نہ کچھ اندازہ تم کو اس مثال سے ہوسکتا ہے) چاہئے کہ نظائر کی روشنی میں جو اصل مقصود ہے، اس تک پہونچنے کی تم کوشش کروگے۔

بہرحال شہادیات و محسوسات کے اس وجود کو جو (مادہ اور مادی آلائشوں سے مقدس اور پاک ہے) صوفیہ "ارواح" کہتے ہیں، اور افضل المحققین نے اس کا نام "اعیان"[1] رکھا ہے، کبھی کبھی روح ملکوتی سے بھی اسی وجود کی تعبیر افضل المحققین نے کی ہے۔

عبقہ (۲)

نفس ناطقہ کی تحقیق میں اہل عقل کے جھگڑوں نے طول طویل بحثوں کی شکل اختیار کرلی ہے، تاہم ان میں جو واقعی محققین ہیں، ان کا خیال یہ ہے کہ نفس ناطقہ ایک جوہر ہے، اور بدن سے تدبیر و تصرف، تربیت و پرداخت کا تعلق رکھتا ہے، دلائل اور براہین اس سلسلہ میں جو قائم کئے گئے ہیں ان کا مطالعہ جن لوگوں نے کیا ہے، وہ سمجھ سکتے ہیں کہ نفس ناطقہ کا جوہر ہونا، ایک ایسی حقیقت ہے

---

[1] البدور البازغہ اور الخیر الکثیر نامی کتابوں میں شاہ ولی اللہ (افضل المحققین) نے یہی تعبیر اختیار کی ہے،
[2] "اللمعات" نامی کتاب کی اصطلاح ہے ۱۲

جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، جن[1] لوگوں نے دعوی کیا ہے، کہ وہ جوہر نہیں بلکہ عرض ہے یہ دعوی تو اس قابل نہیں ہے، کہ اس کے سننے میں بے کار وقت ضائع کیا جائے۔

باقی یہ مسئلہ کہ بدن سے نفس ناطقہ کا جو تعلق ہے، اس کی نوعیت کیا ہے؟ اس کے جواب میں بڑی لمبی چوڑی باتیں کی گئی ہیں، کہنے والوں میں بعض کہتے ہیں، کہ بذات خود نفس ناطقہ مادہ سے مجرد اور پاک ہے، اور بدن سے اس کے تعلق کی نوعیت وہی ہے، جو عاشق کو معشوق سے یا معنی کا تعلق لفظ سے ہوتا ہے، یعنے ایسی دو چیزیں جن میں ہر ایک کا وجود بھی دوسرے کے وجود سے الگ ہو، اور ہر ایک اپنی علیحدہ علیحدہ مستقل ذات رکھتی ہو، ان میں تعلق کی جو حالت ہوتی ہے یہی کیفیت نفس ناطقہ اور بدن کے تعلق کی ہے، اور بعض کہتے ہیں، کہ نفس ناطقہ بدن میں حلول کئے ہوئے ہے، لیکن اس حلول کی نوعیت سریانی نہیں بلکہ طریانی[2] ہے، افضل المحققین (شاہ ولی اللہ) نے اسی دوسرے خیال کو ترجیح دی ہے، اور واضح دلائل و بیانات کی روشنی میں پہلے خیال کی انہوں نے تردید کی ہے، تفصیل کے خواہشمندوں کو چاہئے کہ ان کے کلام کا مطالعہ کریں اور میرا خیال یہ ہے، کہ حلول کی دو مختلف قسمیں ہیں، یعنے حلول کا ایک تو مشہور و معروف مطلب ہے جس میں سمجھا جاتا ہے، کہ حال (حلول کرنے والی شے) اور محل کے وجود کی نوعیت کا اتحاد ضروری ہے، بایں معنی کہ ایک کا وجود اگر خارجی ہے، تو دوسرے کے وجود کو بھی خارجی ہی ہونا چاہئے، اسی طرح ایک کا وجود اگر ذہنی ہے، تو دوسرے کا وجود بھی ذہنی ہی ہوگا، اس حلول سے یہ ہوتا ہے کہ حال کے جاننے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے، کہ محل میں وہ حلول کئے ہوئے ہے، اور اسی پر ٹیک لگائے ہوئے وہ موجود ہے، اپنے پائے جانے میں اس کا محتاج ہے، جاننے والوں کو اپنے اس علم میں کسی فکر و تامل کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ بداہۃً اس تعلق کا علم ان کے اندر اس علم کو پیدا کرتا ہے، کہ وجود آ دونوں میں اتحادی رشتہ ہے، صورت کا حلول مادے میں، یا رنگ، بو، مزہ وغیرہ صفات کا جسم میں حلول، حلول کی یہ ساری شکلیں اسی مشہور و معروف قسم سے تعلق رکھتی ہیں۔

---

[1] مسلمانوں میں خارجی فرقے کے لوگ اور معتزلہ کے اکثر افراد، متاخرین اشاعرہ میں بعض لوگ اسی کے قائل ہیں، قدما میں جالینوس طبیب بھی اس کا قائل تھا۔ ۱۲ منہ [2] سیاہ کپڑے میں سیاہ رنگ حلول کئے ہوئے ہے، یعنے کپڑے کے جس جز کو فرض کروگے، سیاہی کا جز بھی اس کے ساتھ ہوگا، اسی کو حلول سریانی کہتے ہیں، لیکن خط بھی سطح میں حلول کئے ہوئے ہے، لیکن حلول کی یہ ایسی کیفیت ہے، کہ محل (سطح) کا جو جز فرض کیا جائے گا ضروری نہیں ہے، کہ خط کا بھی کوئی جز اس کے ساتھ ہو، البتہ خط کا جو جز بھی فرض کیا جائے گا، سطح کا جز بھی اس کے ساتھ ہوگا، اسی کو حلول طریانی کہتے ہیں، پہلی صورت میں حال محل میں ساری ہوتا ہے، اس کو سریانی اسی لئے کہتے ہیں، اور دوسری صورت میں حال محل پر طاری ہوتا ہے اسی لئے اس کو طریانی کہتے ہیں۔ ۱۲

دوسری قسم اس حلول کی وہ ہے، جو عام طور پر لوگوں میں زیادہ مشہور نہیں ہے، یعنے حال اور محل کے وجود میں باوجود مغائرت کے حلول کا تعلق ہو، وجود میں دونوں کی مغائرت کا مطلب یہ ہے، کہ ایک کا وجود اگر اصلی ہے، تو دوسرے کا اصلی نہیں ہے، آئینہ میں صورت کا انعکاس یا خیالی قوت یا عقلی قوت میں صورتوں کا حلول اسی نوعیت سے تعلق رکھتا ہے، حلول کی اس قسم میں یہ ہوتا ہے، کہ محل کے وجود کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب اس کا تصور کیا جائے تو حال کے حلول پانے سے پہلے محل کی جو حالت تھی اور حال کے حلول پانے کے بعد کی حالت میں کسی قسم کا تفاوت سوچنے والے کو محسوس نہیں ہوتا، یعنے حال کے حلول کے بعد کسی قسم کا کوئی تغیر محل میں پیدا نہیں ہوتا، بالفاظ دیگر وجود کے اس مرتبہ میں محل کے اندر کسی چیز کا اضافہ ہوا ہے، ایسا محسوس نہیں ہوتا، اسی طرح حال کی کیفیت بھی حلول کی اس قسم میں یہ ہوتی ہے، کہ خود اس کے وجود کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں محسوس ہوگا، کہ محل کا نہ وہ محتاج ہے، اور نہ اس میں اس کا قیام ہے، بلکہ معلوم ہوتا ہے، کہ وہ خود ایک مستقل ذات ہے۔

کپڑوں اور دیواروں وغیرہ میں جو طرح طرح کے نقش و نگار اور صورتیں بنائی جاتی ہیں ان میں اور ان صورتوں میں جو آئینہ میں نظر آتی ہیں، یا خواب میں جن خیالی صورتوں کو آدمی دیکھتا ہے، کیا دونوں میں تم کو فرق نظر نہیں آتا؟ دیوار اور کپڑوں میں صورتوں کا حلول، حلول کی پہلی مشہور قسم ہے، اور آئینے اور خواب والی صورتیں یہ حلول کی دوسری غیر مشہور شکل ہے،) پھر جیسے عرض (مثلاً رنگ بو وغیرہ) کو کبھی تم دیکھتے ہو کہ اپنے محل (مثلاً کپڑے) میں حلول یافتہ ہے، اور محل کا اپنے پائے جانے میں بدیہۃً محتاج ہے، اسی طرح کبھی عرض ہی کے حلول کی ایک شکل یہ بھی ہے جس میں یہ کیفیت نہیں پائی جاتی، مثلاً آئینے میں جو صورتیں چھپتی ہیں، اسی طرح بعض جواہر کا بھی اپنے محل میں حلول کبھی تو اس طریقہ پر ہوتا ہے، کہ محل کے وجود کا اور اس حال کے وجود کا اتحاد بالکل بدیہی نظر آتا ہے، جیسے مادے میں صورت کے حلول کی کیفیت ہے، خواہ صورت جسمیہ کا حلول ہو، یا صورت نوعیہ کا، اور کبھی جوہر ہی کے حلول کی کیفیت ایسی نہیں ہوتی، بدن میں نفس ناطقہ کے حلول کو سمجھنا چاہیے کہ کچھ اسی قسم کا ہے، یہی وجہ ہے، جو تم دیکھتے ہو کہ آدمی اپنے نفس (روح) کو جانتا ہے، لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی محسوس کرتا ہے، کہ کسی دوسرے میں اس کا قیام نہیں ہے، بلکہ کچھ ایسا خیال رکھتا ہے، کہ اس کا نفس کسی دوسرے عالم کی چیز ہے، موجودہ محسوس عالم سے اس کا تعلق نہیں ہے۔

اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہ حلول کی اس قسم کا نام بجائے حلول کے کچھ اور رکھ دیا جائے۔

مثلاً اس تعلق کی تعبیر "اعتماد" کے لفظ سے کی جائے۔

پس حاصل یہ ہوا کہ نفس ناطقہ میں مادے سے مجرد ہونے کی شان بھی پائی جاتی ہے۔ اور متعلق ہونے کی بھی (یعنے بدن سے جو اس کا تعلق ہے، یہی مادے سے متعلق ہونے کی صورت ہے) فلاسفہ نفس ناطقہ کے مجرد ہونے کے جو قائل ہیں، ہو سکتا ہے، کہ ان کا یہی مطلب ہو۔

صدر شیرازی جو طبقہ فلاسفہ میں امتیاز رکھتا ہے، ہدائت الحکمار کی شرح میں لکھتا ہے!

ان الشی کما یکون جوھراً و عرضاً من جھتین کالصورۃ العلمیہ للجواھر کذلک قد یکون مجرداً و ساذیاً من وجھین کالنفس ناطقۃ

ایک ہی چیز دو حیثیتوں سے جیسے جوہر بھی ہو سکتی ہے اور عرض بھی مثلاً جواہر کی علمی صورتوں کا جو حال ہے اسی طرح ہو سکتا ہے، کہ ایک ہی چیز دو حیثیتوں سے مادی بھی ہو اور مجرد بھی جیسے نفس ناطقہ۔

اسی شخص نے اسفار میں لکھا ہے۔

ان نسبۃ التدبیر لیست عارضۃ للنفس کنفسۃ التصرف فی المدینۃ للملک او کنسبۃ بیناء الدار الی البناء بل داخلۃ فی جذر حقیقتھا ولذا یعبیر عن فصلھا فوجودھا فی نفسھا ھو وجودھا علی نحو التدبیرا

بدن سے نفس ناطقہ کو تدبیر کا جو تعلق ہے تو یہ نفس کی کوئی عارضی صفت اور نسبت نہیں ہے، جیسے بادشاہ کا شہر سے یا معمار کا مکان کی تعمیر سے تعلق عارضی ہوتا ہے، یہ حال نفس کے تعلق کا نہیں ہے، بلکہ نفس ناطقہ کی حقیقت کی بنیاد میں یہ تعلق اور نسبت داخل ہے اس نے نفس ناطقہ کی فصل کی تعبیر اسی تعلق سے کی جاتی ہے، پس ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ کا خود اپنا وجود یہی ہے، کہ تدبیر کے اس تعلق کے ساتھ وہ پایا جائے۔

بہرحال یہی نفس ناطقہ جب پایا جاتا ہے، اور موجود ہوتا ہے، تو اس کی ملکوتی روح اس کے ساتھ ہم آغوش ہو جاتی ہے، اور ہم آغوش ہو کر دونوں ایک بن جاتے ہیں لیکن اتحاد کا یہ رشتہ اس طور پر قائم ہوتا ہے، کہ نفس ناطقہ اور روح ملکوتی سے اس مرکب وجود کے لئے دو مختلف پہلوؤں سے مختلف قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں، یعنے بعض احکام روح ملکوتی کے لحاظ سے اور بعض نفس ناطقہ کے لحاظ سے ان کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

اتحاد کے اس رشتہ سے جو چیز تیار ہوتی ہے، اسی کو کبھی "روح" کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں، کچھ ایسا سمجھا جاتا ہے، کہ اس ترکیبی وجود میں "روح ملکوتی" کی حیثیت تو گویا صورت کی ہے اور

نفس ناطقہ گویا اسی صورت کا مادّہ ہے، میری خاص اصطلاح یہ ہے، کہ اس اتحادی رشتہ سے جو چیز تیار ہوتی ہے، اس کو میں "روح منعقد" کہتا ہوں۔

عبقہ (۳)

نسمہ کی حقیقت

نسمہ ایک بخاری جسم کا نام ہے، یعنے آدمی جس غذا کو کھاتا ہے، ہضم ہونے کے بعد اسی کا صفادہ (لطیف جوہر چھن چھنا کر جو تیار ہوتا ہے) اور سارے بدن میں ساری ہو کر ہر عضو میں پہونچ کر اس عضو کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اسی طرح اس عضو کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جیسے پانی جس برتن میں رکھا جاتا ہے، اسی برتن کا مثلاً گھڑے میں ہے تو گھڑے کا قالب بوتل میں ہے، تو بوتل کا قالب خم میں ہے، تو خم کا قالب اختیار کر لیتا ہے۔

(نسمہ کے متعلق جو یہ کہا گیا کہ وہ ایک قسم کا بخاری جسم ہے) اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فضا میں پھیلے ہوئے منتشر بخارات کی جو نوعیت ہوتی ہے، یہی حال نسمہ کا بھی ہے، بلکہ یہ ایک واحد جسم ہوتا ہے، جس کی ایک خاص معنوی اور باطنی صورت ہوتی ہے، اور یہی صورت ان بخارات کو جن سے اس جسم کی تعبیر و ترکیب ہوتی ہے، پراگندہ اور منتشر ہونے سے روکے رکھتا ہے، اور یہ صورت جو اس بخاری جسم کے بخاری اجزاء کو پراگندگی اور انتشار سے روکے رہتی ہے، دراصل آدمی کا نفس ناطقہ ہے، نفس ناطقہ کا (یوں تو اس محسوس جسم سے بھی تعلق ہے، لیکن) اولاً اور بالذات اس کا حقیقی ٹیک، اور اعتماد اس بخاری جسم (یعنے نسمہ) ہی پر ہوتا ہے، اور وہی اس کی ساری قوتوں کا حامل ہوتا ہے۔

نفس ناطقہ کا شہادی (یعنے محسوس) بدن سے جب تعلق منقطع ہو جاتا ہے، تو نفس ناطقہ کی ساری قوتیں مثلاً شنوائی، بینائی، وہم و خیال فکر و نظر کی قوت، وغیرہا پھر بھی جو اس کی باقی رہتی ہیں، تو اس کی وجہ یہی ہے، کہ (گو شہادی جسم سے نفس کا تعلق قائم نہیں رہتا) لیکن اس بخاری جسم سے اس کا تعلق باقی رہتا ہے، نیز مبدء فیاض سے جن چیزوں کا نفس ناطقہ پر فیضان ہوتا ہے، اس فیضان کی صلاحیت کا حامل بھی یہی نسمہ ہے، اور نفس ناطقہ کی پیدائش جیسے نسمہ کے وجود کے ساتھ

مشروط ہے، (یعنے نسمہ کے بغیر نفس ناطقہ پیدا نہیں ہو سکتا، بلکہ جب پیدا ہو گا، تو نسمہ کے ساتھ متعلق ہو کر پیدا ہو گا) اسی طرح نفس ناطقہ بغیر نسمہ کے تعلق کے باقی بھی نہیں رہ سکتا اگرچہ ارباب فلسفہ کو اس سے انکار ہے، (یعنے پیدائش میں تو ان کے نزدیک بھی نسمہ کا تعلق ناگزیر ہے، لیکن پیدا ہونے کے بعد باقی رہنے میں نفس اس تعلق کا محتاج نہیں ہے، بلکہ بغیر اس تعلق کے بھی باقی رہ سکتا ہے)

بہرحال نفس ناطقہ کی قوتوں کے حامل ہونے کی حیثیت سے نسمہ کو مُدبّر کہتے ہیں، یعنی جسم کی تربیت و پرداخت نسمہ ہی کے ذریعہ سے نفس ناطقہ چونکہ کرتا ہے، اس لحاظ سے گویا نسمہ ہی جسم کا مدبّر ہوا، اور کبھی اس نسمہ کو "روح" بھی کہہ دیتے ہیں، اگرچہ اصل روح اور نسمہ والی اس روح میں فرق پیدا کرنے کے لئے طبی کی قید کا اس کے ساتھ اضافہ کر کے اس کو طبی روح بھی کہتے ہیں۔

چونکہ "نسمہ" کا بخاری جسم نو بہ نو غذاؤں سے مسلسل بنتا رہتا ہے، اس لئے سمجھنا چاہئے کہ نفس ناطقہ کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت گویا ایسی ہے، جیسے جاری پانی آفتاب کے سامنے جاری ہو اور مسلسل پانی کا ایک حصہ دوسرے حصہ کے بعد آفتاب کے سامنے سے گذرتا چلا جاتا ہو، اور ہر آنے والا حصہ پانی کا آفتاب کے عکس کو گذر جانے والے حصہ کے بعد قبول کرتا چلا جاتا ہو۔

صوفیہ کرام چونکہ ساری کائنات، کائنات ممکنہ کی ہر ہر ہستی کے متعلق تجدد امثال کا عقیدہ رکھتے ہیں (یعنے ہر لمحہ ہر شے فانی ہو ہو کر اس کی مماثل شے موجود ہوتی رہتی ہے) اس لئے اگر یہ سمجھا جائے کہ نفس ناطقہ کے متعلق بھی تجدد امثال ہی کا عقیدہ وہ رکھتے ہوں، تو اس کا وہ زیادہ مستحق ہے، کیونکہ ایک تجدد پذیر شے (نسمہ) کا وہ محتاج ہے، خواہ اس کا یہ احتیاج عام لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہی کیوں نہ ہو، نفس ناطقہ میں بھی تجدد امثال کا قانون جاری ہے، اس پر یہ اعتراض جو کیا جاتا ہے کہ ایسی صورت میں لازم آتا ہے، کہ سارے معلومات جو نفس کو پہلے حاصل ہوئے ہوں، اور جن کمالات اور ملکات کو انتہائی مشقتوں سے اس نے حاصل کیا ہو، وہ سب غائب ہو جائیں، (کیونکہ ان معلومات اور کمالات کا حاصل کرنے والا ہی جب غائب ہو جاتا ہے، تو اس کے ساتھ ان سب کا غائب ہونا بھی ناگزیر ہے) میرے نزدیک یہ اعتراض مکڑے کے جالے سے بھی زیادہ کمزور ہے، وجہ یہ ہے کہ خود نفس ناطقہ کے متعلق جب یہ مانا جاتا ہے کہ اس کے ہر آئندہ پیدا ہونے والے مثل کی پیدائش کی صلاحیت غائب ہونے والا مثل پیدا کرتا رہتا ہے، اسی طرح نفس کے ان معلومات اور کمالات کے متعلق بھی یہی کیوں نہ سمجھا جائے کہ ان میں بھی یہی قانون جاری ہے، یعنے غائب ہونے والے معلومات اور کمالات، اپنے ہی جیسے معلومات اور کمالات کے فیضان کی صلاحیت پیدا کرتے چلے جاتے ہیں۔

عبقہ (۴)

کمالات کے مدارج اور ان کے احکام

کمال اور نقص کے لحاظ سے نفوس انسانی میں جو تفاوت ہے، مشاہدہ اور بداہت سے اس کی توثیق و تصدیق ہو رہی ہے، پھر بعض نفوس کی کوتاہیاں اور نقائص تو پیدائشی اور فطری ہوتے ہیں ان کوتاہیوں کا ازالہ خرق عادت ہے (یعنے معجزہ اور کرامت ہی سے ان کا ازالہ ہو تو ہو لیکن تعلیم و تربیت کے عام قوانین ان کا ازالہ نہیں کر سکتے) لیکن کبھی یہ نقص عارضی ہوتا ہے، عارضی نقص سے میری مراد یہ ہے، کہ نفس انسانی کے کمالات تاریکیوں کے پردوں کے نیچے پوشیدہ ہو جائیں، اس عارضی نقص کا علاج روزمرہ کی بات ہے، تفصیل اس اجمال کی اور راز اس کا یہ ہے، کہ آدمی کا نفس ناطقہ اگرچہ بذات خود ایک قدسی شعلہ الٰہیہ ہے، لیکن (جیسا کہ گذر چکا) نفس کی صلاحیتوں کا حامل اور اس کے کمالات کے ظہور کی جلوہ گاہ چونکہ نسمہ ہے، اسی کا ناگزیر نتیجہ یہ ہے، کہ جس قسم کے حالات نسمہ پر طاری ہوتے رہتے ہیں، نیز مختلف نسموں کی صلاحیتوں میں کمال و نقص کے لحاظ سے جو اختلافات ہوتے ہیں، پھر خارجی اسباب مثلاً فلکی اوضاع اور عنصری طبائع اور ملاء اعلیٰ کے نفوس عالیہ کے توجہات اور نسمہ کے ساتھ ملکوتی روح جو ہم آغوش ہوتی ہے، اس میں بھی بایں نقطہ نظر کہ خطیرۃ القدس میں سے قرب کی نسبت رکھتی ہے، یا بعد کے اختلافات پائے جاتے ہیں، ان سارے امور کو سچ پوچھو تو اس باب میں یعنے نسمہ کا فیضان (خالق تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے، بہت زیادہ دخل ہے، اور اسی کی وجہ سے نسمہ کے بعض افراد کی خلقت تو مکمل ہوتی ہے، اور بعض کی ناقص، آخر میں پوچھتا ہوں کہ آئینہ اگر چھوٹا ہو، یا اس قسم کا آئینہ ہو جس میں صورتیں الٹی نظر آتی ہیں، یا آئینے کے شیشے کا رنگ مثلاً زرد ہو، یا کوئی اور رنگ ہو گیا ان حالات میں جو صورت (مذکورہ بالا آئینوں میں) چھپے گی وہ اگر ناقص ہو اور صورت والے کی صورت سے پورے طور پر مطابق نہ ہو تو یہ کوئی تعجب کی بات ہے، یا آئینے کو آفتاب کے سامنے رکھ دیا جائے، کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ شعاعی اور انعکاسی خطوط کے زاویئے جب مساوی ہوتے ہیں تو پورے آفتاب کی شکل اس میں نظر آتی ہے، لیکن اگر آئینہ کو ٹیڑھا ترچھا کر کے آفتاب کے سامنے

جب رکھ دیا جاتا ہے، تو اس وقت صرف جھلملاہٹ، یا چمک سے زیادہ آئینہ میں اور بھی کوئی چیز نظر آتی ہے، ؛ اسی طرح آفتاب اور آئینہ کے درمیان جس اگر بادل یا اسی قسم کی کوئی چیز جب حائل ہو جاتی ہے، تو اس وقت پوری نہیں بلکہ آفتاب کی یا تو ناقص اور ادھوری شکل اس میں نظر آئے گی، یا شکل نہیں تو اس کی تڑپ آئینے میں دبی ہو کر رہ جائے گی، لیکن بیچ کا یہ پردہ درمیان سے جب ہٹ جاتا ہے، تو اپنے کامل آب و تاب کے ساتھ آفتاب آئینہ میں نظر آئے گا۔

اسی طرح آفتاب جس وقت اوج کے انتہائی بلند نقطہ پر ہو، اور آئینہ اس کے سامنے رکھا جائے یا چاند جن دنوں میں ہلال رہتا ہے، آئینہ میں اس کا عکس لیا جائے، تو ظاہر ہے، کہ ان حالات میں بھی مثلاً آفتاب تو چھوٹا نظر آئے گا، اور چاند کی ناقص شکل آئینہ میں نمایاں ہوگی، لیکن یہ کیفیت جب نہیں ہوتی ہو تو آئینہ میں آفتاب بڑا نظر آئے گا، اور چاند کی کامل شکل اس میں دکھائی دے گی۔

خیر یہ مثالیں تو فطری اور خلقی کوتاہیوں اور نقائص کی ہیں، لیکن نقائص کچھ ان ہی صورتوں میں محدود نہیں ہیں، ایک قسم نقص کی مثلاً یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آئینہ گرد آلود یا زنگ آلود ہو گئی ہوتی ہو، تو ظاہر ہے، کہ اسی آئینہ کو اگر صیقل کر دیا جائے اور گرد و غبار اس کا صاف کر دیا جائے اور اس کے بعد آفتاب کے سامنے اس کو رکھا جائے، تو اس میں کیا شبہ ہے، کہ ایسی صورت میں ٹھیک آفتاب جیسا کہ ہے، اس میں نظر آئے گا، آئینہ اس کی روشنی اور تڑپ سے جگمگا اٹھے گا، لیکن جب تک گرد و غبار اور زنگ کا اس پر اثر ہے، اس وقت تک آفتاب کے نور کو اگر وہ قبول بھی کرے گا، تو وہ معمولی دھیما نور ہو گا۔

(مذکورہ بالا نظیر کو سامنے رکھتے ہوئے آئینہ کے متعلق تم اگر سوچو گے، تو بآسانی یہ سمجھ سکتے ہو کہ ازالہ ان ہی نقائص کا ممکن ہے، جو باہر سے آئینہ کو عارض ہو جاتے ہیں، مثلاً صیقل کر کے اگر آئینے کے زنگ کا ازالہ کر سکتے ہو، تو اس عمل کا نتیجہ یہ ہو گا کہ آئینے میں چھپنے والی صورت کی روشنی خواہ ناقص یا کامل شکل ہی میں نظر آئے گی، لیکن دوسرے نقائص مثلاً بادل کا بیچ میں آجانا، یا چاند جب ہلال ہو، یا آئینے کو ایسی جگہ رکھ دیا جائے، کہ پورے طور پر آفتاب کے سامنے وہ نہ ہو، ظاہر ہے، کہ ان حالات میں آئینے کو خواہ کتنا بھی صاف و پاک کیا جائے اور صیقل کیا جائے، ان نقائص کا ازالہ نہیں ہو سکتا، ہاں! یہ ہو سکتا ہے، کہ صیقل ہونے کے ساتھ ساتھ کسی اور وجہ سے بیچ کا بادل ہٹ جائے یا آئینہ بالکلیہ آفتاب کے سامنے آجائے یا چاند نے بدر کی شکل اسی زمانہ میں اختیار کر لی ہو، ان حالات

میں خیال یہ گذرنے لگتا ہے، کہ جو نتائج ظاہر ہو رہے ہیں یہ صیقل گری کے عمل کا اثر ہے یعنی پورا آفتاب، یا پورا چاند آئینے میں جو نظر آنے لگا، تو اس کی وجہ صیقل گری تھی، حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہوتا، بلکہ غیبی الطاف کا ظہور اتفاقاً صیقل گری کے اس عمل کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے۔

بہر حال (اس راہ کے) صیقل گروں کے اعمال اور ان کی تدبیروں کے متعلق جو یہ خیال کرتے ہیں، کہ وہ آفتاب کی پوری پوری شکل و صورت روشنی و درخشانی کا عکس آئینہ میں اتارنا چاہتے ہیں، یا ان کی طرف اس قسم کی باتیں جو منسوب کی جاتی ہیں، کہ فلاں عمل کو انھوں نے آفتاب کی پوری صورت کو منعکس کرنے کے لئے مثلاً مقرر کیا ہے، یا فلاں عمل کو انھوں نے اس لئے جاری کیا ہے، کہ آفتاب کی پوری روشنی سے استفادہ کی شکل پیدا ہو، یا فلاں عمل سے اس بادل کو ہٹانا چاہتے ہیں جو بیچ میں حائل ہو جاتا ہے، اسی طرح ان لوگوں کے کلام کے بعض فقروں کا یہ مطلب نکالنے والوں نے جو نکالا ہے، کہ بالکلیہ آفتاب کے سامنے آئینہ کو لانے کی کیا صورت ہے، اس کی تدبیر ان فقروں میں بتائی گئی ہے، یا آفتاب بجائے اوج کے حضیض (انتہائی نشیبی نقطہ پر) کس وقت ہوتا ہے، یہ بتانا مقصود ہے، یا چاند کے آمنے سامنے ہونے کی کیا شکل ہے اس کی تدبیر بتائی گئی ہے، اس قسم کی چیزوں کو ان کے کلام کا محل قرار دینا انتہائی فاحش غلطی ہے، بلکہ بات وہی ہے، کہ کبھی کبھی صیقل گری کے عمل کے ساتھ ساتھ اتفاقاً آفتاب کی پوری صورت اپنی کامل آب و تاب کے ساتھ آئینہ میں منعکس ہو جاتی ہے، یعنے اتفاقاً یہ صورت پیش آتی ہے، کہ آئینہ بھی عمدہ قسم کا ہوتا ہے، اور آفتاب بھی اس وقت حضیض (نشیب کا انتہائی نقطہ) میں ہوتا ہے، فضا بھی ابر و گرد سے صاف ہوتی ہے (تو ان مجموعی حالات سے کامل آفتاب اپنی پوری روشنی کے ساتھ آئینہ میں جلوہ گر نظر آتا ہے)

خلاصہ یہ ہے، کہ تعلیم و تعلم، ارشاد اور ارشاد سے مستفید ہونے کے جو ضابطے مقرر کئے گئے ہیں اور تربیت و تہذیب کے جو قوانین بنائے گئے ہیں، اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام کی دعوت و تبلیغ اور ان کے ماننے والوں میں علماء و مشائخ و ائمہ وغیرہ نے جو اصول و قواعد بعد کو بنائے ہیں، ان سب کا اصل مقصود صرف "نسمہ" کی صیقل گری، اور صفائی ہے، اور نفس ناطقہ کی قوتوں کو مہذب کرنا ہے، ان بزرگوں کے کلام کا صحیح محل صرف یہی ہے۔

ان تمام کوششوں کا آخری نتیجہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے، کہ نفس ناطقہ کے چہرے پر ناسوتی تاریکیوں کے جو بادل چھائے رہتے ہیں، ان کو ہٹا دیا جائے اور نسمہ کو نفس ناطقہ کے نور سے منور کر دیا جائے، لیکن یہ بات کہ ان تدبیروں سے خود "نفس ناطقہ" کی ذات میں بھی کوئی ارتقائی کیفیت پیدا ہوتی

ہے، یہ قطعاً غلط ہے، ان بزرگوں کے کلام میں جن باتوں کا حکم دیا گیا ہے، یا جن باتوں کی ممانعت کی گئی ہے، ان کے متعلق یہ سمجھنا کہ ان کی ان ہدایتوں پر عمل کرنے سے خود "نفس ناطقہ" کو عروج میسر ہوتا ہے، مثلاً کہنے والے کہتے ہیں، کہ فلاں حکم کی غرض یہ ہے، کہ لاہوت میں آدمی کا نفس فانی ہو جائے، یا فلاں فعل کی جو ممانعت کی گئی ہے، اس سے یہ مقصود ہے، کہ اس کا ارتکاب فنا فی اللہ کے مقصد میں مانع ہو جاتا ہے، میرے خیال میں (ان بزرگوں کے اوامر اور نواہی) کو اس قسم کے مطالب پر محمول کرنا ایک قسم کا حسن تعلیل، اور نکتہ آفرینی سے زیادہ نہیں ہے، اگر شاعرانہ خیالات سے ان کو تشبیہ دی جائے، تو شاید یہ واقعہ کی تعبیر ہوگی۔

اسی طرح اعمال کے فضائل یا طاعات و عبادات کے جن ثمرات کا تذکرہ ان بزرگوں کے کلام میں کیا گیا ہے، ان کے متعلق کلی طور پر یہ سمجھ لینا کہ فلاں فعل پر فلاں نتیجہ قطعی طور پر مرتب ہو کر رہے گا، یعنی عارفین کے مقامات تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے، اور کاملین ترقی کے جن زینوں پر چڑھے ہیں، محض اس عمل سے ان ہی زینوں تک عمل کرنے والے پہونچ جائیں گے، تو میں سمجھتا ہوں کہ یہ تفسیر یا کلام کی تعبیر نہیں ہے، بلکہ اس کو اگر "تاویل" اور "اشارہ" کے ذیل میں داخل کیا جائے تو مناسب ہے۔

یہ صحیح ہے، کہ ان حضرات (انبیاء و اولیاء) کے کلام میں ایسی باتیں ضرور ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے، کہ فلاں خاص شخص نے فلاں خاص کام جب کیا، تو اس کے اس عمل پر فلاں جزئی نتیجہ مرتب ہوا لیکن اسکا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ اس خاص فعل کو جو بھی کریگا وہی نتیجہ کو قطعاً پائیگا یا فلاں خاص شخص کو جو فلاں حکم دیا گیا تھا، اس کا مطلب یہ تھا کہ جو بھی اس خاص حکم کی تعمیل کرے گا، اس کے سامنے بھی وہی نتیجہ آئے گا، جو اس شخص کے سامنے آیا تھا، جسے اس کا حکم دیا گیا تھا (اس قسم کے توقعات خود ساختہ توقعات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے، آخر تم خود سوچو کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے متعلق قرآن میں جو یہ آیا ہے، کہ

فلما قضی موسی الاجل آنس من جانب الطور نارا	جب موسیٰ علیہ السلام نے مقررہ مدت پوری کر لی تو کوہ طور کی طرف سے ایک آگ پر ان کی نظر پڑی،

نیز اس سلسلہ میں اور بھی جن واقعات سابقہ و لاحقہ کا ذکر کیا گیا ہے، ان سے معلوم ہوتا ہے، کہ حضرت شعیب علیہ السلام کی خدمت اور صحبت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان بلند مقامات تک پہونچایا، لیکن مطلب لینے والے اگر اس کا یہ مطلب لیں کہ "نبوت" حاصل کرنے کا یہ طریقہ قرآن میں

بتایا گیا ہے، کہ آدمی حضرات انبیاء علیہم السلام کی خدمت کرے اور ان کی صحبت میں رہے، یعنے انبیاء علیہم السلام کی صحبت اور خدمت کا یہی واحد نتیجہ ہے، کہ اس سے "نبوت" کا منصب آدمی کو مل جاتا ہے، (کیا کسی حیثیت سے بھی یہ مطلب درست ہو سکتا ہے؟)

بہر حال یہ بات کہ فلاں نتیجہ فلاں عمل پر موقوف ہے، اس میں اور اس واقعہ میں، یعنی خبر دی گئی ہو کہ فلاں شخص کے فلاں عمل پر فلاں نتیجہ مرتب ہوا، دونوں میں بہت بڑا فرق ہے ایسا ظاہر فرق ہے، جو شاید ہی کسی سے مخفی رہ سکتا ہے۔

تنبیہ: میری ان چند خاص اصطلاحوں کو یاد کر لو، یعنے نسمہ کی قوتوں پر تاریکیوں کے جو پردے چھا جاتے ہیں، اور نفس ناطقہ کے کمالات کے ظہور میں وہ روک بن جاتے ہیں، ان پردوں کو چاک کرنے والی تدبیروں کا نام میں نے "**تہذیب النسمہ**" رکھا ہے، اور نفس ناطقہ کے نور سے نسمہ کا منور ہونا، اور اس کے کمالات اور اس کے جمال کی جلوہ گاہ بننا، اس کا نام میں نے "**فناء النفس**" رکھا ہے، اور نسمہ کی قوتوں سے قطع نظر کر کے خود نفس ناطقہ کو کمالات میں عروج کرنے کے جو مواقع میسر آتے ہیں، ان کا نام میں نے "**کمالات وہبیہ یا وہبی کمالات**" رکھا ہے۔

عبقہ (۵)

"ارباب سعادت کے ابتدائی مراتب" یعنے نسمہ کی تہذیب سے اس عبقہ میں بحث کی جائے گی، اصحاب الیمین کا یہی مقام ہے۔

نسمہ جن قوتوں کی حامل ہوتی ہے، ان کی دو قسمیں ہیں، نفس ناطقہ نسمہ پر جو تاثیری عمل کرتا ہے، یعنے سلبی و منفی نہیں بلکہ ایجابی و اثباتی عمل، اسی تاثیری عمل کے لئے نسمہ کی جن قوتوں کو بطور آلۂ کار کے نفس ناطقہ استعمال کرتا ہے، یہی نسمہ کی قوتوں کی پہلی قسم ہے مطلب یہ ہے کہ نفس ناطقہ نسمہ پر جس تاثیری عمل کو ان قوتوں کی مدد سے انجام دیتا ہے، اس میں خود نفس ناطقہ کے ارادے کو دخل نہیں ہوتا، مثلاً نسمہ کی نباتی قوتیں، یعنے غاذیہ[1]، نامیہ، مولدہ قوتوں اور ان کے

[1] نباتات میں سمجھا جاتا ہے، کہ تین قسم کی قوتیں ہوتی ہیں، خوراک حاصل کرنے والی قوت (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

مختلف شعبوں کا جو حال ہے، اور دوسری قسم نسمہ کی قوتوں کی وہ ہے، جو نفس ناطقہ کے ارادی اعمال کی آلہ کار بنتی ہیں، مثلاً نسمہ کی وہ قوتیں جنھیں محرکہ و مفکرہ وغیرہ کہتے ہیں، یہاں جن قوتوں سے بحث کرنا مقصود ہے، وہ نسمہ کی یہی دوسری قوتیں ہیں، ان قوتوں کی تعداد اگرچہ بہت زیادہ ہے، لیکن بحث و تحقیق کے بعد اصول کی حیثیت چھ قوتوں کو حاصل ہے، اور باقی قوتوں کی حیثیت فروع کی ہے، یعنے اصولی قوتوں کی تکمیل و تتمہ کا کام وہ کرتی ہیں۔

بہرحال اصولی قوتیں یہ ہیں، پہلی اصولی قوت محرکہ ہے، اور محرکہ ہی کے ذیل میں حس مشترک[1] اپنے پانچوں حواس کے ساتھ داخل ہے۔

دوسری اصولی قوت خیال ہے، یعنے ایسی صورتیں جو مادی عوارض مثلاً شکل رنگ مقدار سے متصف ہوتی ہیں، ان ہی صورتوں کا ظرف خیال کی یہ قوت ہے، خواہ خیال کے ظرف میں یہ صورتیں حس مشترک سے گذر کر پہونچی ہوں، زیادہ تر یہی ہوتا ہے، یا قوت متخیلہ میں ترکیب و تحلیل کی جو صلاحیت ہے، اس کی مدد سے نئی صورتیں تراشی گئی ہوں، یا قوت متخیلہ کے سوا بعض دوسری قوتیں مثلاً جن یا شیاطین نے ان صورتوں کو خیال میں پیدا کر دیا ہو، یا مثال سے اتر کر خیال میں یہ صورتیں آگئی ہوں۔

تیسری اصولی قوت، قوت وہمیہ ہے، ایسے جزئی امور جو مادی عوارض سے متصف نہ ہوں، لیکن باوجود اس کے مادے سے گو نہ ان کا تعلق بھی ہو، ان ہی امور کا جزئی ادراک اور ان کو شخصی طور پر جاننا یہی قوت وہمیہ کا کام ہے، اب خواہ قوت وہمیہ میں ان امور کی رسائی حس مشترک کی راہ سے ہوئی، یا خیال کی راہ سے، مثلاً دو چیزیں جو دیکھی جا رہی ہوں یا جن کا خیال کیا جا رہا ہو، ان دونوں میں خاص قسم کے تناسب کو مثلاً محسوس کرنا یہ قوت وہمیہ ہی کا کام ہے، اسی طرح اشعار کے وزن اور بحر کا پتہ چلانا اسی قوت کے احساسات میں سے ہیں، یہ مثالیں تو ان چیزوں کی ہوئیں جو حس مشترک یا خیال کی راہ سے آئی ہیں، اور کبھی قوت وہمیہ کو ان جزئی امور کا احساس اس لئے ہو جاتا ہے کہ خود نسمہ ہی میں وہ چیزیں پائی جاتی ہیں، مثلاً بھوک، پیاس، یا غصہ، یا نفرت وغیرہ کے احساسات

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) اسی کا نام غاذیہ ہے، خوراک کو حاصل کر کے جسم کے ہر ہر عضو میں اس کو پہونچانا، اور اسی عضو کے صفات کا اس میں پیدا کرنا یعنی آنکھ میں پہونچکر آنکھ دماغ میں پہنچکر دماغ کا بننا یہی قوت غاذیہ کا کام ہے، اور خوراک کے بعض اجزاء میں اس کی صلاحیت پیدا کرنا کہ آئندہ اس کی نسل اسی شے سے تیار ہو، جو قوت اس کام کو انجام دیتی ہے، اسی کا نام مولدہ ہے، باقی جسم نباتی کی وہ قوت جس کی وجہ سے ایک پودا بڑھ کر تناور درخت بن جاتا ہے، اسی کا نام قوت نامیہ ہے تفصیل فلسفہ کی ابتدائی کتابوں میں ملے گی۔ ۱۲

[1] حواس خمسہ آنکھ ناک کان وغیرہ سے جو صورتیں آدمی کے اندر آتی ہیں سب کی سب دماغ کی جس قوت میں جا کر جمع ہو جاتی ہیں اسی کا نام حس مشترک ہے، معمولی فلسفہ کی کتابوں میں ان قوتوں کا حال پڑھنا چاہیے۔ ۱۲

ان ہی امور کے احساس کا اصطلاحی نام "وجدان" ہے، اور کبھی قوت وہمیہ میں یہ چیزیں جنوں یا شیطانوں کے تصرف سے بھی پیدا ہوتی ہیں، نیز کبھی کسی آدمی کے تاثیری عمل سے بھی ان کا تعلق ہوتا ہے، مثلاً مریدوں میں پیر یا شیخ سکینت وطمانیت کی کیفیت کو منتقل کرتا ہے، کبھی عالم ارواح سے یا ان ملائکہ کے سینوں سے نکل کر قوت وہمیہ میں چیزیں آجاتی ہیں جنھیں سفلی ملائکہ کہتے ہیں، آدمی کے ذکر وشغل، طاعات وعبادات کی خدمت ان ہی فرشتوں سے متعلق ہے، ذکر وفکر، عبادت وطاعت کی گھڑیوں میں کبھی کبھی سکینت وطمانیت یا خنکی وغیرہ کی کیفیت آدمی کو جو محسوس ہوتی ہے، تو وہ ان ہی ملائکہ سے آتی ہیں، طہارت، پاکیزگی، صفائی ستھرا پن سے قلوب میں ایک قسم کا انشراح وانبساط جو محسوس ہوتا ہے، اس کا تعلق بھی ملائکہ کے اسی گروہ سے ہے، اور حافظہ کی قوت نسمہ میں جو پائی جاتی ہے، وہ درحقیقت اسی قوت وہمیہ کا تتمہ وتکملہ ہے،

چوتھی اصولی قوت نسمہ کی قوت عاقلہ ہے، اور یہ خاص افضل المحققین کا ذاتی خیال ہے (کہ بجائے نفس ناطقہ کے قوت عاقلہ) کو انھوں نے نسمہ کی قوتوں میں شمار کیا ہے، انھوں نے لکھا ہے، کہ کسی شے کا تصور، اور کسی بات کی تصدیق یہ دونوں کام بھی نسمہ ہی کی قوتوں سے تعلق رکھتے ہیں، یعنے جیسے احساس تخیل کا کام نسمہ کی قوتوں سے متعلق ہے، یہی حال تصور وتصدیق کا بھی ہے، بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ افضل المحققین کے نزدیک قوت عاقلہ اور قوت مفکرہ دونوں ایک ہی چیز ہے، لیکن ارباب فلسفہ کا دعوی ہے، کہ قوت عاقلہ خود نفس ناطقہ ہے، اور اس کے دونوں کام یعنے تصور وتصدیق یہ نفس ناطقہ کا ذاتی کام ہے، یعنے بدن سے تعلق نفس کا ہو یا نہ ہو، تصور وتصدیق کا کام وہ بہرحال انجام دیتا ہے،

افضل المحققین نے ان کے اس خیال کے خلاف جو جدلی دلیل پیش کی ہے، وہ یہ ہے، کہ قوت عاقلہ کے معلومات کبھی غلط ہوتے ہیں، یعنے اپنے ادراکات میں وہ کاذب ہوتا ہے جس پر ہر شخص کا مشاہدہ گواہ ہو سکتا ہے، اور خود ان فلاسفہ کا عقیدہ ہے، کہ غلط معلومات اور کاذب ادراکات رکھنے والی شے مجردات میں سے نہیں ہو سکتی (یعنے مادے سے مجرد ہو یہ نہیں ہو سکتا) پس معلوم ہوا، کہ قوت عاقلہ مجردات میں سے نہیں ہے، اور نفس ناطقہ کو یہ لوگ کہتے ہیں، کہ مجرد ہے، بہرحال اس سے یہ ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ اور قوت عاقلہ دونوں ایک چیز نہیں ہیں، ارباب فلسفہ کی طرف سے جواب میں بطور معذرت کے جو یہ بات پیش کی جاتی ہے، کہ غلط معلومات نفس ناطقہ کے بذات خود تو نہیں ہو سکتے، لیکن کبھی کبھی وہم کی مداخلت سے ایسا ہو جاتا ہے، یہ جواب قابل پذیرائی اس لئے نہیں

ہے، کہ قوت وہمیہ کے معلومات ہیں اور قوت عاقلہ کے معلومات میں جو فرق ہوتا ہے، وہ بالکل بیّن اور ہر شخص پر واضح ہے، اب اگر قوت عاقلہ کے معلومات خواہ وہم ہی کی مداخلت سے کیوں نہ ہو غلط ہو سکتے ہیں، تو اس کا مطلب یہی ہوا کہ ایک ایسی چیز جو مادے سے مجرد ہے، اس کے معلومات بھی غلط ہو سکتے ہیں، کیونکہ قوت عاقلہ اور نفس ناطقہ تو ان لوگوں کے خیال کے مطابق ایک ہی چیز ہے۔

بہرحال معانی کلیہ کا ادراک وعلم اور کلی قواعد وقوانین کی تصدیق وتوثیق یہ قوت عاقلہ کا کام ہے، اس کے معلومات ہمیشہ کلی ہوتے ہیں، خواہ کلی کسی خاص فرد واحد ہی میں منحصر کیوں نہ ہو، قوانین کا بنانا اور قواعد کی تاسیس وتعمیر، معلومات کی روشنی میں مجہولات کا پتہ چلانا، یہ سارے کام عاقلہ ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

پھر ان کلی معلومات کو قوت عاقلہ کبھی تو تحتانی چیزوں سے حاصل کرتی ہے، محسوسات اور خیالی اور وجدانی امور سے جو کلی پیدا کی جاتی ہے، وہ اسی سلسلہ کی چیز ہے، اور کبھی یہ کلیات فکری یا حدسی قوت سے پیدا ہوتے ہیں یا کسی صاحب شریعت ہستی کی تقلید سے بھی ان کی پیدائش ہوتی ہے، ایسی شخصیت جو صحیح استدلال کے قائم کرنے میں شہرت رکھتی ہو، اس کی صائب اور سلیم رائے سے بھی کبھی کشف سے بھی ان کلیات کا وجود قوت عاقلہ میں انعقاد پذیر ہوتا ہے۔

اور کبھی یہ کلیات قوت عاقلہ میں اوپر سے نازل ہوتے ہیں، مثلاً ملاء اعلیٰ کے نفوس یا فلکی نفوس یا لوح قدر میں جو علوم منعقد ہوتے ہیں، ان سے قوت عاقلہ پر ان کلیات کا فیضان ہوتا ہے، اسی کا نام "علم لدنی" ہے، اور "تعلیم من عند الرب" بھی بعض لوگ اس کو کہتے ہیں، بعضوں نے اس کا نام "قوت قدسیہ" رکھا ہے۔

پانچویں اصولی قوت نسمہ کی "قوت عازمہ" ہے، اسی کو قلب بھی کہتے ہیں نسمہ کی ساری قوتوں کی سلطان وسردار یہی قوت ہے، اسی کی صلاح وفلاح سے ساری قوتوں کی صلاح وفلاح وابستہ ہے، سارے اخلاق سارے ملکات، سارے ارادے اور حالات ومقامات کی حامل بھی یہی قوت ہے، بہرحال قلب کے کاروبار اور جن حالات وواقعات سے اسے گذرنا پڑتا ہے، ان کی داستان طویل ہے۔

الحاصل "تہذیب النسمہ" کے فنون میں جن قوتوں سے بحث کی جاتی ہے، اصولی طور پر وہ یہی ہیں پھر ان قوتوں کے مختلف حالات ہیں مثلاً ایک حال ان کا تعطل ہے، یعنی جن خدمات کا

ان سے تعلق ہے، نفس ان خدمات کو ان سے نہ لے' اب اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ نفس کسی دوسری قوت کے کاروبار کی تکمیل میں منہمک ہو جاتا ہے، اور جن کاموں کا اس خاص قوت سے تعلق ہے اس کی طرف توجہ کرنے کا موقع اس کو نہیں ملتا مثلاً بچہ جب پیدا ہوتا ہے، تو اس کا نفس نباتی قوتوں کی تکمیل میں مصروف رہتا ہے، اس لئے قوت عاقلہ اس کی معطل رہتی ہے' اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے، کہ جن کاموں کا اس قوت سے تعلق ہے، ان کاموں کی انجام دہی میں وہ کمزور ہوتی ہے، مثلاً قوت عاقلہ کسی کی غبی ہو، یا قلب اس کا کمزور ہو، یا محرکہ قوتیں اس کی ضعیف ہوں' ان ہی حالات میں ایک حال ان قوتوں کا وہ بھی ہے، جس کی تعبیر "غوائت" کے لفظ سے کرتے ہیں، یعنے نفس قوت کو اگرچہ اسی کام میں استعمال کر رہا ہو جس کا اس قوت سے تعلق ہو لیکن استعمال غیر مناسب طور پر ہو، مثلاً غلط اور جھوٹے قضیوں کا تعین یا جن چیزوں سے ضرر پہونچے ان کا ارادہ یا ان ہی مضر چیزوں کی طرف اعضا، کو متحرک کرنا (ان ہی امور کی تعبیر "غوائت" سے کی جاتی ہے) ان ہی حالات میں ایک حال اور بھی ہے، جسے "استقامت" کہتے ہیں، جس قوت سے جس کام کا تعلق ہے، اسی کام میں قوت کو جیسا کہ چاہئے تھا استعمال کرنا نفس جب کسی قوت کو اس طور پر استعمال کرتا ہے، تو اسی کا نام "استقامت" ہے" اس پچھلے حال یعنے استقامت کا شمار تو نفس کے کمالات میں کیا جاتا ہے، اور اس سے نفس میں نور پیدا ہوتا ہے، عالم بالا سے قرب کی نسبت میں اضافہ ہوتا ہے، اور گذشتہ دو حال یعنے تعطل اور غوائت نفس کے نقائص ہیں، جن سے ظلمت اور تاریکی پیدا ہوتی ہے، (اور عالم قدس) سے بُعد اور دوری بڑھتی ہے۔

عبقہ (٦)

بنی آدم کے اگلے ہوں یا پچھلے' قریب والے ہوں یا دور والے' حق پرست ہوں یا باطل پرستوں کا گروہ ہو اس مسئلہ پر تو سب ہی کا اتفاق ہے، کہ حصول سعادت کا ذریعہ نسمہ کی تہذیب ہے' انسانی کمال اسی عمل کے ساتھ وابستہ ہے، کہ نسمہ کی قوتوں کی تکمیل میں کوشش کی جائے' یہی وجہ تو ہے، جو علم و کردار اور اخلاق فاضلہ پسندیدہ اعمال کو لوگ عموماً پسند کرتے ہیں، اور اس کے مخالف صفات سے لوگ بے زار نظر آتے ہیں، اور انھیں بری نگاہوں سے دیکھتے ہیں، ہر قوم کے نفوس کاملہ اور برگزیدہ افراد کو تم پاؤ گے کہ اپنی ساری توجہ انھوں نے نسمہ کی تہذیب پر مرکوز

کر رکھی ہے، اور جان و دل کی طاقتوں سے ان قوتوں کی تکمیل میں وہ مصروف ہیں۔

اب یہاں جاننے کی بات یہ ہے، کہ گو نفس ناطقہ نسمہ کی ہر قوت کو ان ہی چیزوں میں استعمال کرتا ہے، جن کا اس قوت سے خصوصی تعلق ہے، لیکن اس استعمال کے دو مختلف طریقے ہیں۔

ایک طریقہ تو یہ ہے، کہ مختلف قسم کے مشاغل کے ساتھ ساتھ ان ہی کے ضمن میں قوت، کو اس کے خاص متعلقہ اعمال میں استعمال کیا جائے، مثلاً عوام کو تم دیکھتے ہو کہ اپنے مختلف مشاغل، خورد ونوش، لباس اور دیگر حسی و خیالی امور میں ان کی جو مشغولیت ہوتی ہے، اسی مشغولیت کے ضمن میں اپنی قوت مفکرہ کو وہ استعمال کرتے ہیں، اور ایک مفکرہ ہی کیا؟ نسمہ کی دوسری قوتوں کے استعمال کا بھی طریقہ عوام میں کچھ اسی طرح جاری ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ ان کی رسائی نسمہ کی قوتوں کے متعلقہ اعمال کے صرف اسی حصہ تک ہوتا ہے، جس کے وہ محتاج ہوتے ہیں۔

اور نسمہ کی ان ہی قوتوں کو ان کے متعلقہ اعمال و افعال میں استعمال کا دوسرا طریقہ یہ ہے، کہ آدمی ہر چیز سے الگ ہو کر صرف اسی قوت کی تکمیل میں منہمک ہو جائے اور اپنی نظر کو ان ہی نتائج پر گاڑ دے جو اس خاص قوت کے استعمال سے پیدا ہوتے ہیں، اس قوت کے استعمال کے جو مختلف شعبے ہوں ان میں سے ہر ہر شعبہ کی تحقیق و تدقیق میں غرق ہو جائے مثلاً ارباب فلسفہ اپنی قوت عاقلہ کی تکمیل میں، یا شعراء قوت مخیلہ کی تکمیل میں، یا قوت محرکہ کی تکمیل میں صنعت و حرفت والے لوگ یا ورزش کرنے والے افراد منہمک رہتے ہیں، استعمال کے اسی دوسرے طریقے کو ان لوگوں نے اختیار کیا ہے، اسی پر دوسری قوتوں کے استعمال کے اس طریقے کو تم قیاس کر سکتے ہو نسمہ کی قوتوں کے استعمال کے اس طریقے کو اختیار کرنے والے جب اختیار کرتے ہیں، تو جس قوت کے متعلق یہ طریقہ اختیار کیا جاتا ہے، اس کے متعلق کاروبار میں بڑی کشادگی پیدا ہو جاتی ہے، اور ان کے عمل کے دائرے میں وسعت پیدا ہوتی ہے، اور کیسی وسعت؟ عوام میں جن لوگوں کو علم کا شوق ہوتا ہے، ان میں اور فلسفیوں کی اس جماعت میں جو شب و روز (قوت فکریہ اور اس کے پیدا کردہ نتائج) کے ادھیڑ بن میں مصروف رہتے ہیں، دونوں میں جو فرق ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں رہ سکتا۔

اسی طرح ہر ہر قوت کی تہذیب اور استعمال کے ائمہ اور پیشواؤں کو فلاسفہ (یعنی قوت مفکرہ) کے ائمہ پر قیاس کر سکتے ہو۔

خلاصہ یہ ہے، کہ (ہر قوم) بلند ہمت رکھنے والے افراد نسمہ کی مختلف قوتوں میں سے کسی خاص قوت کی تہذیب کو نصب العین بنا کر جب کام کرنے لگے اور حس مشترک کی قوت کی تہذیب و اصلاح کو لوگوں نے قوت محرکہ کی تہذیب کا ایک شعبہ جب قرار دیا۔ کیونکہ حس مشترک ہو یا قوت محرکہ دونوں کے متعلقہ انفعال کا تعلق آدمی کے اعضاء (ہاتھ پاؤں وغیرہ) ہی سے ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہوا کہ نسمہ کی تہذیب سے جن فنون کا تعلق ہے، ان کی پانچ قسمیں پیدا ہو گئیں، یعنے قوت عاقلہ کی تہذیب و اصلاح سے جس فن کا تعلق ہے، اس کا نام حکمت نظریہ رکھا گیا، اور واہمہ کی تہذیب سے جس فن میں بحث کی جاتی ہے، اس کا نام "آلیقا" کی صنعت رکھا گیا، اشراقی حکماء کے کلام میں اس فن کا ایک بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے، اور تخیلہ سے جس فن کا تعلق ہے، اس کو فن "تجرید" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس فن کے مسائل بھی ان ہی اشراقی حکماء کی کتابوں میں ملتے ہیں۔

اسی طرح جس فن کا تعلق قوت محرکہ اور حس مشترک سے ہے، اسی کا نام "حکمت علمیہ" ہے، اور "قلب" یعنے قوت عارمہ کی تہذیب سے جس علم میں بحث کی گئی ہے، اس کا نام "حکمت خلقیہ" رکھا گیا ہے، یہ اصطلاحات ارباب فلسفہ کے ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ہر قوم نے ان علوم پنجگانہ پر اپنی اپنی اصطلاحوں میں بحث کی ہے، جن میں حکماء ہند بھی ہیں۔

لیکن انسان چونکہ خطا اور نسیان سے مرکب ہے، اس سے غلطی بھی صادر ہوتی ہے اور باتیں بھول بھی جاتا ہے، اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ ان میں بعض لوگ (مذکورہ بالا علوم اور ان کے نظریات کے متعلق کبھی تفریط کے شکار ہو گئے ہیں، اور کبھی افراط میں مبتلا ہوئے بعضوں کو حق سے قریب ہونے کا موقعہ مل گیا، بعض حق سے دور ہو گئے، تب حق تعالیٰ جل مجدہ نے بنی نوع انسانی پر یہ احسان کیا کہ ان "پنجگانہ فنون" کے اصول کی اشاعت، ان میں حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کی زبانوں سے کرا دی گئی، بعض معصوموں کے اس طبقہ نے جو حق تعالیٰ کی زبان ہونے کی حیثیت رکھتے ہیں، ان "فنون پنجگانہ" کے اصول کو بیان کیا۔

ان بزرگوں نے صحیح عقائد کا اعلان قوت عاقلہ کی تکمیل کے لئے فرمایا اور اذکار جو مختلف قسم کے مقرر کئے گئے ہیں، ان کی غرض یہ ہے، کہ قوت واہمہ کی تکمیل ہو، اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام نے لوگوں کو بازاری غل غپاڑوں، اور واہی تباہی خبروں سے بچنے کا حکم دیا ہے، اور تاکید کی گئی ہے، کہ عام بازاری راستوں پر بیٹھنے سے لوگ احتراز کریں، نیز کثرت کلام سے خصوصاً سونے سے پہلے جو عموماً ممانعت کی گئی ہے، ان سب کا راز یہی ہے، کہ قوت خیال کی ان تدبیروں سے

تہذیب اور اصلاح ہوتی ہے، ان ہی بزرگوں نے اعلیٰ کردار اور بلند اخلاق کی طرف کبھی اجمال کے رنگ میں اور کبھی تفصیل کی شکل میں جو توجہ دلائی ہے، اور اخلاقی برائیوں سے لوگوں کو جو روکا ہے، نیز قدسی احوال یعنے بیم وامید خوف ورجا، یا ان ہی کی مماثل چیزوں کی ان کے کلام میں جو تعریفیں کی گئی ہیں، اور صبر و توکل یا اسی قسم کے دیگر مقامات عالیہ کا جو مطالبہ کیا گیا ہے، جن اعمال وافعال سے بہترین ملکات کے حصول میں مدد ملتی ہو، ان پر استقامت اور دوام پر جو اصرار کیا گیا ہے، مقصود سب سے یہی ہے، کہ قلب (یعنے قوت عازمہ) کی تہذیب میں لوگوں کو کامیابی میسر آئے، اسی طرح قوت محرکہ کی تہذیب کے لئے ان بزرگوں نے مختلف اعمال واشغال مقرر کئے ہیں۔

حضرات انبیاء علیہم السلام کے بعد ان کے متبعین اور ماننے والوں میں جن کی ہمتیں بلند تھیں، وہ کمر ہمت کو چست کرکے کھڑے ہو گئے، یہی مجتہدین کا طبقہ ہے، اس طبقہ کے مختلف افراد نے مختلف علم کو اپنی جد وجہد اور کوششوں کا مرکز بنایا، اور یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ "مجتہدین" کے متعلق میرا خیال یہ نہیں ہے، کہ کسی خاص علم یا فن سے ان کو خصوصیت ہے، یعنے عام طور پر جو یہ سمجھا جاتا ہے، کہ "اصطلاحی علم فقہ" ہی میں صرف مجتہدین گذرے ہیں، میرے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ ہر فن اور ہر علم کا یہ عام قانون اور عام دستور ہے، (پس جیسے علم فقہ میں مجتہدین گذرے ہیں حضرات انبیاء کے لائے ہوئے دوسرے علوم کے بھی خاص مجتہدین ہیں) البتہ اتنی بات درست ہے، کہ (انبیاء علیہم السلام کے کلام میں مسئلہ کے جن پہلوؤں کے متعلق سکوت اختیار کیا گیا ہے) ان مسکوت عنہا مسائل کے حکم کو ان تصریحات کی روشنی میں سمجھنا جو انبیاء کے کلام میں پائے جاتے ہیں، یعنے مسکوت کا منطوق سے الحاق کا عمل مجتہدین کا جو فریضہ ہے، اس عمل میں ہر فن کے مجتہدین کے طریقے مختلف ہیں۔

بہر حال اجتہاد جن کوششوں کی تعبیر ہے، ان میں سب مشترک ہیں، سب ہی نے ان اجتہادی امور کو انجام دیا ہے، یعنے انبیاء کے کلام میں جن باتوں کی تصریح کی گئی ہے، جنھیں نصوص کہتے ہیں، ان نصوص کے معانی اور ان کے اسباب وعلل، ان اسباب وعلل سے جن احکام کا تعلق ہے اور ان سے جو مقصود ہے، پہلے ان باتوں کی سبھوں نے تفصیل کی اس کے بعد دوسرا کام ان لوگوں نے یہ کیا کہ (ان ہی تصریحات) کو پیش نظر رکھ کر کلی قواعد جو بن سکتے تھے ان کی انھوں نے تاسیس کی، پھر ان کلی قواعد سے جو جزئیات پیدا ہو سکتے ہیں، ان کا استنباط کیا، اور یہی ان کا

تیسرا کام ہے، پھر ان علوم اور ان کے مسائل کے مبادی اور بنیادوں کو انھوں نے بیان کیا، یہ ان کا چوتھا کام ہے

آخر میں اس فن کے مسائل و احکام کے متعلق ذہنوں میں جو شکوک و شبہات پیدا ہو سکتے ہیں ان کا ازالہ اور ان شکوک کی وجہ سے بعضوں میں ان احکام کے متعلق جو لاپروائیاں پیدا ہو جاتی ہیں ان لاپروائیوں پر لوگوں کی تنبیہ، یہ ان کا پانچواں کام ہے۔

علوم پنجگانہ کے متعلق کوششوں کا یہ سلسلہ جب جاری ہوا، تو وہ پھیلا اتنا پھیلا کہ ان میں پانچوں علوم میں سے ہر علم نے بجائے خود مستقل علم کی حیثیت اختیار کر لی، اور کیا مستقل علم؟ جس کے نہ طول کی انتہا ہے اور نہ عرض کی،

اور یوں اب ہر علم کی حالت یہ ہو گئی کہ ان میں سے ہر علم کی بنیاد تو حضرات انبیاء علیہم السلام کے نصوص اور تصریحات پر قائم ہے، لیکن ہر علم میں جزئی اور فروعی مسائل کا اضافہ اس علم کے ائمہ کی کوششوں سے ہوا، ان میں ہر علم کے کچھ مبادی ہیں، جنھیں اپنے مقاصد سے کسی نہ کسی قسم کا تعلق ضرور ہے، خواہ یہ تعلق مخفی ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح ہر ہر علم میں بعض تنبیہی باتیں ہیں بعض دلائل و براہین ہیں جن سے یہی غرض ہے، کہ جن لوگوں میں اس علم کی جانب سے لاپروائی پائی جاتی ہو اس کا ازالہ کیا جائے، یا جن لوگوں کی طرف سے اس علم اور اس کے مسائل پر نکتہ چینیاں کی گئی ہوں، اور مخالفانہ اعتراضات کئے گئے ہوں، ان کا زور توڑا جائے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ یہ سارے علوم در حقیقت شرعی علوم ہی ہیں، اور ان میں سے ہر علم کے ائمہ کی تائید غیب سے کی گئی ہے، ان ائمہ کی تقلید کرنے والے لوگ حق ہی کے پیرو ہیں، واقعہ تو یہی ہے، باقی عام طور پر جو یہ دیکھا جاتا ہے، کہ ہر علم اور ہر فن والے اپنے سوا دوسرے فنون و علوم والوں سے کچھ شاکی نظر آتے ہیں، اور اپنے سوا دوسروں کے علوم کا انکار کرتے ہیں، یعنی ان کو شرعی علوم کے ذیل میں شریک کرنا نہیں چاہتے، تو اس میں بات وہی ہے، کہ ہر فن کا جو اصل مقصد ہے، اور اس کے جو مبادی ہیں، نیز اس خاص فن کے ارباب اجتہاد کے اجتہاد کا جو خاص طریقہ ہے، اس سے ناواقفیت عموماً لوگوں میں انکار کے اس جذبہ کو پیدا کرتی ہے، ناواقفیت ہی کا یہ نتیجہ ہے، کہ بسا اوقات دوسرے علوم و فنون کے اجتہادی مسائل جو شریعت ہی کی کسی اصل سے ماخوذ ہوتے ہیں، ان کے متعلق بدعت ہونے کا فتوی لگا دیا جاتا ہے۔

حالانکہ سچی بات یہی ہے، کہ (مذکورہ بالا علوم میں سے) کوئی علم بھی ہو، اس علم کے جزئی مسائل

اور فروعی احکام خود صاحب شریعت سے منقول نہیں ہیں، (پھر فقہ کے جزئی مسائل کو مثلاً بدعت نہ سمجھنا اور فقہ کے سوا کلام یا تصوف کے فروعی مسائل کو اس لئے بدعت قرار دینا کہ صاحب شریعت نے ان کی تصریح نہیں کی ہے زبردستی کے سوا اور کیا ہے) اسی طرح ان علوم و فنون کے بعض مبادی کو لوگ بدعت قرار دیتے ہیں، اور خیال یہ کر لیتے ہیں، کہ مبادی نہیں بلکہ ان امور کی حیثیت اس فن میں مقاصد کی ہے، (حالانکہ یہی ان کی غلطی ہے) باقی مبادی کے متعلق یہ کہنا کہ صاحب شریعت نے ان کی تصریح نہیں کی ہے، تو اس میں اس فن کی کیا خصوصیت ہے، ان پنجگانہ علوم میں سے کون سا علم ہے، جس کے مبادی کا تفصیلی ذکر صاحب شریعت کے کلام میں پایا جاتا ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ علوم کے مبادی صاحب شریعت ہی سے کیا خود فن کے ائمہ سے بھی عموماً منقول نہیں ہوتے۔

آخر میں پوچھتا ہوں کہ "علم الاحکام" کے مبادی جو اصول فقہ کے قواعد ہیں اور اصول فقہ کے مبادی علم معانی اور علم بیان کے مسائل ہیں، اور علم معانی و بیان کے مبادی نحو و صرف لغت وغیرہ جیسے علوم جو ہیں، (تو کیا ان مبادی کو لوگوں نے صاحب شریعت بلکہ علم احکام کے ائمہ سے نقل کیا ہے؟)

کیا علم احکام کے جو ائمہ ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہ، شافعی، مالک، احمد وغیرہم حضرات سے نحو و صرف اور لغت کے مسائل منقول ہیں؟

یہ بھی دیکھا جاتا ہے، کہ (ان علوم پنجگانہ) کے بعض مبادی کو لوگ لغو بھی قرار دیتے ہیں، (یعنے سمجھتے ہیں کہ ان علوم کے مسائل کے سمجھنے میں ان مبادی سے کوئی مدد نہیں ملتی) اسی لئے ان کی تعلیم و تعلم کی بھی وہ مخالفت کرتے ہیں، لیکن اس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ اصل فن کے مسائل میں اور ان مبادی کے مسائل میں جو مخفی تعلقات ہیں، ان سے یہ لوگ ناواقف ہوتے ہیں، بلکہ بعضوں کی ناواقفیت تو اس سلسلہ میں اس حد تک بڑھ جاتی ہے، کہ لغو ہی نہیں بلکہ مبادی میں اور جس علم کے وہ مبادی ہیں، ان کے مسائل میں سمجھتے ہیں، کہ مخالفت کا تعلق ہے، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ بظاہر ان مبادی میں اور اس فن کے مسائل میں بہت دور کا تعلق ہوتا ہے، آخر تم دیکھتے ہو کہ نحو و صرف (جو علم الاحکام کے مبادی ہیں) ان میں علم الاحکام کے مسائل کا بھی کیا کوئی ذکر کرتا ہے، یہ بات کہ ہر فاعل کو عربی زبان میں پیش ہوتا ہے، ایک عامی آدمی کیا سمجھ سکتا ہے، کہ فقہ جس میں حلال و حرام وجوب و استحباب وغیرہ کے احکام بیان کئے جاتے ہیں، اس سے اس مسئلہ کا کیا تعلق ہے۔

بہر حال کچھ بھی ہو، (اسلامی علماء) اس علم کو جس میں قوت عاقلہ کی تہذیب سے بحث کی جاتی ہے، علم کلام تو اس وقت کہتے ہیں جب ان اعتقادات پر جن کی شریعت میں تصریح کی گئی ہے عقل کی روشنی

میں بحث کی جاتی ہے، اور ہمارے عمل کے اگر ان کی تفصیل و تشریح میں کشف سے مدد لی گئی ہو، واسی کا نام تصوف ہے۔

تصوف کے علم سے یہاں مراد مباحث کا وہ مجموعہ ہے، جسے صوفیہ کرام کے مقلدوں اور ماننے والوں نے مدون کیا ہے، یعنے وہی کمالات رکھنے والے بزرگوں پر جو باتیں منکشف و مکشوف ہوتی ہیں، ان ہی سے شرعی اعتقادات کی تفصیل میں کام لیا گیا ہے۔

باقی خود ان بزرگوں کے علوم جن کا اصطلاحی نام "معرفت" ہے اس وقت میری بحث کے دائرے سے وہ خارج ہیں، ٹھیک جیسے "خود وحی" سے بھی میری اس گفتگو کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ اس وقت تو میری نظر محض ان علوم تک محدود ہے، جن کا تعلق نسمہ کی قوتوں سے ہے، اور عنقریب تم کو یہ بتایا جائے گا کہ وحی اس سلسلہ کی چیز نہیں ہے۔

اسی طرح قوت محرکہ سے جس علم کا تعلق ہے اس کو "فقہ" کہتے ہیں، اور قوت متخیلہ سے جس علم میں بحث کی جاتی ہے، اس کا نام آداب القصفیہ المعزلہ ہے، (یعنے خیال کی صفائی کے طریقے اور گوشہ گزینی کے آداب اس علم میں بتائے جاتے ہیں، اور قوت واہمہ سے جس علم میں بحث ہوتی ہے، اسی کو علم الاشغال والمراقبات والنسب کہتے ہیں۔

اور قلب سے جس علم کی بحث کا تعلق ہے، اسی کو "علم السلوک" کہتے ہیں اسی علم میں اخلاق اور انسان کے فطری جذبات وملکات نیز احوال ومقامات سے بحث کی جاتی ہے

یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے، کہ ان پنجگانہ علوم کے مسائل میں بعض مسائل کی نوعیت تو قطعی یقینی مسائل کی ہوتی ہے یعنے وہی باتیں جن کی شریعت میں تصریح کی گئی ہے، جنھیں منصوصات کہتے ہیں، اور ہر علم کے بعض مسائل ایسے بھی ہیں جنھیں یقینی نہیں بلکہ ظنی کہہ سکتے ہیں، یعنے بطور ظن غالب کے ان کو مانا جاتا ہے، ہر فن کے ائمہ نے اپنی اجتہادی کوششوں سے جن مسائل کو ہر علم میں پیدا کیا ہے، ان کا یہی حال ہے، یعنے وہ مظنونات میں شمار ہوتے ہیں، گویا ان کی حالت وہی ہے (جو فقہ میں) قیاسی مسائل کی ہے، کہ صحیح اور غلط ہونے کا احتمال ان میں پھر بھی باقی ہی رہتا ہے بطور گمان غالب کے جو ان مسائل کو مانتا ہے اور ان پر عمل کرتا ہے، وہ حق پر ہے، اور حق کی طرف اس کی راہ نمائی کی گئی ہے۔

ان مظنونہ غیر قطعی مسائل کا حکم یہ ہے، کہ نص (یعنے صاحب شریعت کے تصریحات) سے اگر وہ متصادم ہوں تو اس وقت ان کو مسترد کردینا پڑتا ہے، لیکن اجتہاد واستنباط کے جو صحیح مقررہ قواعد

ہیں اگر ان ہی کی امداد سے وہ پیدا کئے گئے ہیں تو وہ قبول کئے جاتے ہیں، باقی ہر فن کے اجتہاد و استنباط کے طریقوں کی صحت و غلطی اپنی خاص خصوصیت رکھتی ہے۔

(ان ہی مظنونہ مسائل میں، بعض چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں، جن کو دفن کے اصل مسائل سے) وہی تعلق ہوتا ہے، جو کسی چیز کو اپنے مبادی سے ہوتا ہے، ان مبادی کے رد و قبول کا معیار یہ ہے کہ واقعی اصل فن کے مقاصد کے حصول میں اگر ان سے مدد ملتی ہو تو ان کو قبول کر لینا چاہئے اور نہ ملتی ہو، تو رد کر دینا چاہئے، ان مبادی میں بعض چیزیں تو ایسی ہوتی ہیں، جن میں یہ کیفیت (یعنی اصل فن کے مقاصد کے حصول میں ان سے مدد ملتی ہو) بہت واضح شکلوں میں پائی جاتی ہے اور مقاصد سے ان کا تعلق مخفی نہیں ہوتا، لیکن بعضوں میں دور کی مناسبت ہوتی ہے، اسی لئے ان کی یہ کیفیت پوشیدہ اور مخفی رہتی ہے۔

ایک اور بات جس کا ذکر یہاں ضروری ہے، یہ ہے، کہ مذکورہ بالا علوم میں سے ہر علم، کے متعلق اختلافات جو پیدا ہوئے ہیں، اور ان اختلافات کی وجہ سے جو فرقے بن گئے ہیں، ان کی دو مختلف نوعیتیں ہیں، یعنی اختلافات کا ایک سلسلہ تو وہ ہے، جو حق و باطل والوں میں قائم ہے مثلاً اہل السنت کے فقہاء اور شیعوں کے فقہاء کے اختلافات کی یہی نوعیت ہے، یا معتزلہ اور اشاعرہ میں یا وجودیہ ملاحدہ میں اور وجودیہ عرفاء میں جو اختلافات ہیں ان کا حال بھی یہی ہے، اسی طرح شراب اور نشہ اور چیزوں سے اپنے مراقبوں میں جو مدد لیتے ہیں، ان لوگوں میں اور جو اذکار نماز وغیرہ سے ان ہی مراقبات میں امداد حاصل کرتے ہیں، ان کا اختلاف بھی اسی قسم کا ہے، جس میں ایک ان میں حق پر ہے، اور دوسرا باطل پر، بعض لوگ جو قلب کے عیوب یعنی کبر و ناز و نخوت وغیرہ کا علاج شرعی شعائر کے ترک سے کرتے ہیں، ان لوگوں میں اور ان حضرات میں جو اپنے گناہوں اور قصوروں کے مطالعہ کو ان قلبی عیوب کے علاج کا ذریعہ بناتے ہیں، دونوں کے اختلافات کی نوعیت بھی یہی ہے، (اسی پر تم دوسرے اختلافات جو اسی ذیل کے ہیں، ان کو قیاس کر سکتے ہو)

اس قسم کے اختلافات کا حکم یہ ہے، کہ دونوں فرقوں میں سے ایک معین فرقہ کے متعلق فیصلہ کرنا چاہئے کہ وہ حق پر ہے، اور جاننا چاہئے کہ ان کا مدمقابل دوسرا فرقہ یقیناً برسر غلطی ہے۔

(لیکن اختلافات ہی کی دوسری قسم وہ ہے،) جس کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ ارباب حق کے اختلافات ہیں، مثلاً ائمہ اربعہ میں، یا اشعریہ اور ماتریدیہ میں یا وجودیہ ورائیہ اور شہودیہ ظلیہ میں یا صوفیہ کے مختلف طریقوں کے (اذکار و اشغال وغیرہ) میں جو اختلافات ہیں، ان کی نوعیت بھی یہی ہے،

علم اختلاف کی اس قسم کا یہ ہے، کہ اکثر مسائل میں ان فریقوں میں سے ہر فریق برسر حق ہے، (گویا قرآنی آیت) :

ولکل وجھۃ ھو مولیھا — ہر ایک رخ کی ایک خاص سمت ہے، اسی کی طرف وہ رخ کرتا ہے،

کے مصداق یہی لوگ ہیں، پس ان میں سے جس کسی کی جو پیروی اختیار کرے گا اصل مقصود تک پہونچ جائے گا۔

تنبیہ : بولنے والا اپنی گفتگو سے مخاطب کو جو بات سمجھانی چاہتا ہو، اسی کو میں ظاہر الکلام خیال کرتا ہوں یعنے بہ ظاہر کلام سے جو بات سمجھ میں آئے وہ یہی ہے، خواہ بولنے والا اپنے مقصد کو صریح تعبیر کے لباس میں ادا کرے، یا اشارے سے اپنا مطلب سمجھائے، کنائی الفاظ سے مدد لے، یا حقیقی معنوں میں الفاظ کو استعمال کرے، یا مجازی استعمال سے فائدہ اٹھائے، میرے نزدیک "ظاہر کلام" کے تحت تعبیر و اظہار مدعا، کی یہ ساری شکلیں درج ہیں۔

لیکن بولنے والے کی گفتگو سے جو بات سمجھنے والوں کی سمجھ میں آجائے، اب خواہ یہ بات جو سمجھ میں آئی ہو اس کا منشا گفتگو کے مدلول اور اصل معنے میں موجود ہو، یا اس گفتگو کا وہ نتیجہ اور ثمرہ ہو کچھ ہو، ان سب کو میں "باطن الکلام" خیال کرتا ہوں، یعنے گفتگو کے باطنی پہلو سے ان کا تعلق ہوتا ہے،

وجہ یہ ہے، کہ اقوال ہوں یا افعال کبھی تو بعض خاص حالات سے وہ پیدا ہوتے ہیں، اور کبھی خود اقوال یا افعال بعض حالات کو پیدا کرتے ہیں، اسی طرح الفاظ جن معانی پر دلالت کرتے ہیں، ان کی نوعیت بھی مختلف ہوتی ہے، یعنے کبھی تو دلالت کی یہ کیفیت وضع واضع کا نتیجہ ہوتی ہے یعنی بنانے والے اصطلاح بنا لیتے ہیں، کہ فلاں لفظ سے فلاں بات سمجھی جائے گی یا فلاں فعل (مثلاً ہاتھ اٹھانے سے سمجھا جائے گا کہ ہاتھ اٹھانے والا سلام کر رہا ہے) یا کبھی یہ بات طبعی تعلق کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہے، مثلاً ماتھا ٹیکنے یا سجدہ کرنے سے طبعاً سمجھا جاتا ہے، کہ سجدہ کرنے والا اس عظمت کا اظہار کر رہا ہے، جو اس کے دل میں مسجود لہ کے متعلق پائی جاتی ہے، حالات کا بجنسہ یہی تعلق علوم سے بھی ہے، اور علوم سے یہی رشتہ قدسی فیوض اور غیبی احوال کا ہے، ان تمہیدی باتوں سے غالباً یہ چیز سمجھ میں آسکتی ہے، کہ فروعی مسئلہ کی تعمیل کا حکم اگر ظاہر میں دیا گیا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ بہ باطن اس مسئلہ کی اصل کی طرف ترغیب دلائی گئی ہے، یا بہ ظاہر کسی فروعی مسئلہ کی ممانعت کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ درحقیقت مخاطب کے دل میں اس سے ممانعت کرنے والا نفرت پیدا کرانی چاہتا ہے،

یا کسی چیز کی بظاہر تعریف بہ باطن اس شئے کی مدح ہوتی ہے، یہی حال مذمت کرنے کا ہے، یعنے بظاہر کسی چیز کی مذمت خود اس شئے کی درحقیقت مذمت ہے (میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو مثال سے سمجھو) یعنے کہنے والا کسی کو جب کہتا ہے، کہ فقیر کو کچھ دو، یا حکم کرتا ہے، کہ فلاں صاحب کو سلام کرو، یا فلاں کو سلام نہ کرو، یا کہتا ہے، کہ نماز بہت اچھی چیز ہے، اور ناز و تبختر، اٹھلا اٹھلا کر چلنا بری بات ہے،

تو گفتگو کی ان ساری قسموں سے جس مطلب کو ہر زبان دان سمجھتا ہے، اسی کو کلام کا ظاہر مطلب قرار دیا جائے گا، لیکن مذکورہ بالا اقوال سے یہ باتیں جو سمجھ میں آتی ہیں، کہ بولنے والا مخاطب کو سخاوت کا حکم دے رہا ہے، (یعنے فقیر کو کچھ دو سے سخاوت کا حکم جو سمجھ میں آتا ہے) یا سلام کرنے کا حکم جس کے لئے دیا گیا ہے، اس کی تعظیم مخاطب سے بولنے والا کرانی چاہتا ہے، یا جس کے سلام سے اس نے منع کیا تھا، اس کی اہانت مقصود ہے، یا نماز کو اچھی چیز قرار دینے کا مطلب یہ ہے، کہ خطیرۃ القدس کی طرف توجہ اور اس کی طرف خضوع و خشوع کو وہ اچھی بات قرار دے رہا ہے، یا ناز و تبختر وغیرہ سے روکنے کا مطلب یہ ہے، کہ غرور اور خود پسندی کی وہ مذمت کر رہا ہے، تو ان ہی باتوں کو کلام کا باطنی پہلو سمجھنا چاہیئے۔

(اب اسی بنیاد پر سمجھنا چاہیئے) کہ نسمہ کی تہذیب سے جن علوم پنجگانہ کا تعلق ہے، یہ سارے علوم "ظاہر شریعت" ہی کے دائرے میں داخل ہیں، باقی شریعت کا باطن یا اس کا باطنی پہلو اس کا ذکر آئندہ آرہا ہے، یہاں صرف اس بات پر تنبیہ مقصود ہے، کہ عوام الناس میں یہ جو مشہور ہوگیا ہے، کہ علم کلام اور فقہ کا تعلق تو ظاہر شریعت سے ہے، اور علم تصوف یا تزکیہ و تصفیہ کے آداب کا ذکر جن علوم میں کیا جاتا ہے، اور اشغال یا نسبتوں کی تفصیل جن میں بتائی گئی ہے یا سلوک کا علم ان سارے علوم کا باطن شریعت سے تعلق ہے، میرے نزدیک یہ صرف ایک اصطلاحی بات ہے،

کیونکہ ان پنجگانہ علوم میں سے کوئی علم بھی ہو سب میں یہ بات مشترک ہے، کہ ان کے اصول اور اساسی امور کی تصریح تو اصل شریعت میں کی گئی ہے، یعنے اصول سب کے منصوص ہیں، اور جزئی احکام و مسائل کا ان ہی اصولی باتوں سے پیدا کرنا اور ان کی کلی بنیادوں کو استوار و مستحکم کرنا سب کے مقدمات اور مبادی کو منقح و معین کرنا ان کاموں کو ہر علم اور ہر فن کے ائمہ نے انجام دیا ہے، خواہ وہ کلام ہو یا فقہ، تصوف ہو، یا علم تصفیہ، و تزکیہ، اشغال و سلوک کچھ بھی ہو سب کا

حال اس باب میں مساوی ہے)

عبقہ (۷)

نسمہ کی ہر ہر قوت کی تہذیب و اصلاح کے تین درجے ہیں، نفس ناطقہ اپنے مختلف اشغال و اعمال کے ضمن میں اس قوت سے بقدر ضرورت جب تک استعمال لیتا رہتا ہے، یہی اس قوت کی تہذیب و اصلاح کا ابتدائی مرحلہ ہے، اور دوسرا درجہ تہذیب کا اس قوت کے یہ ہے، کہ جن امور کا حصول اس قوت سے وابستہ ہے، یا جو خدمات اس سے متعلق ہیں، ان امور اوران خدمات میں نفس ناطقہ اس قوت کو اس طور پر استعمال کرے، کہ گویا اسی کو اس نے اپنا مستقل نصب العین بنالیا ہے، اور ہر چیز سے الگ ہو کر اسی کام میں نفس منہمک و مشغول ہو جائے، یہ اس قوت کی تہذیب کا وسطانی و درمیانی درجہ ہے۔

اور تیسرا درجہ ان ہی قوتوں کی تہذیب کا یہ ہے، کہ جو جو کام ان سے متعلق ہیں، ان کاموں کے حصول میں وسعت پیدا ہو جائے اور غیب سے اس میں تائید ہونے لگے اس مرحلہ پر پہونچ کران سارے کاموں میں جن کا اسی قوت سے تعلق ہے، نفس ناطقہ اس قوت کو جی بھر کر استعمال کرنے لگتا ہے، اور جو نتائج اس کاروبار پر مرتب ہو سکتے تھے، باسانی بغیر کسی مشقت و محنت کے وہ حاصل ہونے لگتے ہیں، اور اس قوت کی تہذیب کا یہ آخری وانتہائی درجہ ہے، (یہ تو نسمہ کے قوی کی تہذیب کا اجمالی ذکر تھا، تفصیلی طور پر اگر اس کو سمجھنا چاہتے ہو تو حسب ذیل بیان میں غور کرو)

قوت عاقلہ کی تہذیب کی ابتدا یوں ہوتی ہے، کہ حق سبحانہ وتعالیٰ کی عظمت وجلال کے متعلق جو صحیح صحیح واقعی عقائد ہو سکتے ہیں، اور یہ کہ کمالات کے سلسلہ میں حق تعالیٰ کی ذات جن انتہائی مراتب پر ہے، بہترین خوبیاں اور محاسن، فضائل و فواضل جن سے وہ متصف ہے، نیز اپنے تاثیری عمل میں اور کائنات میں ردو بدل تغیر و انقلاب پیدا کرنے میں خدا کی ذات جس استقلالی مقام کی مالک ہے، ان امور میں اس کی توحید اور یکتائی کا جو واقعی حال ہے، اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام جس احترام و تعظیم کے مستحق ہیں، اور یہ کہ ان کی پیروی کس حد تک واجب ولازم ہے، ان امور کے متعلق جو واقعی اعتقاد اور یقین آدمی کو رکھنا چاہیے، اور اسی کے ساتھ آخرت کا یقین یعنی یہ بات کہ آدمی جو کچھ اس وقت کر رہا ہے، اس کا بدلہ دینے والا بھی یہاں موجود ہے، یہ غلط

خیال ہے، کہ بنی آدم بغیر کسی نصب العین کے پیدا کئے گئے ہیں، ان پر کسی قسم کی ذمہ داری عائد نہیں کی گئی ہے، بلکہ واقعہ یہی ہے، کہ ہر شخص جو کچھ کر رہا ہے، اس کے نتائج سے اس کو دوچار ہونا پڑے گا، بھلے کاموں کے بھلے انجام ہے اور برے کاموں کے برے انجام ہے، الغرض یہ اور اسی قسم کے دوسرے عقائد اور یقینیات سے قوت عاقلہ کی اصلاح اور تہذیب کا کام شروع کیا جاتا ہے ان عقائد کی طرف زندگی کے عام گذرنے والے واقعات کی ضمن میں آدمی کی توجہ مبذول ہوتی رہتی ہے، مثلاً مرض، بیماری، صحت وعافیت، نقیری وامیری، مصائب میں مبتلا ہو جانے کے وقت پھر ان سے نجات یاب ہونے کی شکلوں میں اپنے ان عقائد کی طرف توجہ کرنے کا موقعہ اس کو ملتا رہتا ہے، یعنے جن مصیبتوں میں مثلاً وہ مبتلا ہو جاتا ہے، تو سمجھتا ہے، کہ یہ حق تعالیٰ ہی کے حکم سے ہوا، اور ان مصائب سے جب خلاصی میسر آتی ہے، تو یقین کرتا ہے، کہ حق سبحانہ وتعالیٰ ہی نے اس کو ان سے نجات عطا فرمائی، خیال کرتا ہے، کہ خدا نے اس کی دعائیں سن لیں اس کے اضطرار اور اس کی بے بسیوں کو وہ دیکھ رہا تھا کوئی چیز اس سے پوشیدہ نہ تھی، اسی طرح جن امور کا شریعت میں حکم دیا گیا ہے، ان کی تعمیل کے ضمن میں، یا جن سے ممانعت کی گئی ہے، ان سے بچنے کے ضمن میں وہ اپنے اعتقادی احساسات کی بیداری سے مستفید ہوتا رہتا ہے، کیونکہ احکام الٰہی کی تعمیل اور نواہی (یعنے جن چیزوں کی ممانعت کی گئی ہے، ان سے پرہیز دلالت کرتا ہے، کہ خدا کی عظمت سے اس کا قلب معمور ہے آخرت کا یقین اس کے دل میں ہے، حضرات انبیاء علیہم السلام کی پیروی واتباع کو وہ واجب سمجھتا ہے، جو چیزیں شعائر اللہ سمجھی جاتی ہیں ان کا احترام کرتا ہے، نیز پیغمبروں کی جن لوگوں نے پیروی کی، ان کا ساتھ دینا، ان بزرگوں کی تعریف کرنا، اور جنھوں نے مخالفت کی ان کی مذمت، اس قسم کی باتیں بھی عظمت کے اس جذبہ کو ابھارتی رہتی ہیں، جو انبیاء علیہم السلام کی، اس کے قلب میں پائی جاتی ہے جن لوگوں کی قوت عاقلہ تہذیب کے اس درجہ تک پہونچ جاتی ہے، ان ہی لوگوں کو "مومنین" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اور اس ابتدائی درجہ کی تکمیل کے بعد دوسرا درجہ قوت عاقلہ کی تہذیب کا یہ ہے، کہ مذکورہ بالا عقائد صحیحہ کے متعلق غور وفکر کو نفس اپنا مستقل مشغلہ بنا لیتا ہے، اور کلام وتصوف کے جو ائمہ گذرے ہیں، ان کے کلام میں ان عقائد کے متعلق جو باتیں پائی جاتی ہیں ان کو تلاش کرتا رہتا ہے، جس کی وجہ سے جو نقائص اور جو کوتاہیاں رہ جاتی ہیں، وہ اس کی نگاہوں کے سامنے آجاتی ہیں نقص اور کمال میں جو فرق ہے، اب اس پر واضح ہونے لگتا ہے، ان عقائد کی تفصیل وتشریح پر

بھی رفتہ رفتہ وہ نادر ہوتا چلا جاتا ہے، وہ اب سمجھنے لگتا ہے، کہ کمالات جن کا انتساب آدمی کی طرف بھی کیا جاتا ہے، اور خدا کی طرف بھی لیکن واقعۃً ان دونوں میں کتنا بڑا فرق ہے، اسی طرح یہ بات کہ اسباب کی راہ سے حق تعالیٰ کے تاثیری افعال کا جو ظہور ہوتا ہے، اس میں اور جن تاثیرات کا صرف اس کی عنایت سے تعلق ہے، دونوں میں کیا فرق ہے، یا یہ کہ اسباب کو مغلوب بنا کر تاثیری اعمال صادر ہوتے ہیں، اور خود اسباب ہی غالب آکر جن تاثیرات کو نمایاں کرتے ہیں، ان دونوں کی نوعیتوں میں کیا اختلاف ہے، وہ جانتا ہے، کہ ناسوتی چیزوں میں باہم قرب کے جو تعلقات ہیں، ان میں اور مادے سے مجرد اشیا، ان ہی ناسوتی امور سے قرب کا جو تعلق رکھتے ہیں، قرب کی ان دونوں کیفیتوں میں کیا امتیاز ہے، الغرض انبیاء علیہم السلام میں، اور دوسرے اہل کمالات میں یا وحی میں اور الہام میں یا عصمت میں اور حفظ میں کیا فرق ہے، یا رسول ہونے میں اور مقرب ہونے میں کیا امتیاز ہے، ان سب باتوں کو وہ جاننے لگتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ ساری اعتقادی باتوں کے متعلق اس کا مطالعہ مستقل ہوتا ہے، اور سب پر استقلالی فکر و نظر ڈالتا ہے، مثلاً نبوت کے متعلق یا معاد (عالم آخرت) کے تفصیلات کے متعلق اس کے معلومات کی یہی نوعیت ہوتی ہے، جس کی قوت عاقلہ تہذیب کے اس درجہ تک پہونچ جاتی ہے، اسی کو لوگ عالم کہتے ہیں،

تیسرا درجہ قوت عاقلہ کی تہذیب کا یہ ہے، کہ مذکورہ بالا سارے امور کی کنہ، اور راز تک رسائی ہو جائے، اور ان امور کے جو مختلف قوالب ہیں، ان قوالب کی خصوصیتوں میں امتیاز کی صلاحیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً انبیاء کے کمالات میں عالم کے مختلف حالات اور مختلف قرون، ادوار کو جو دخل ہوتا ہے۔

نیز پیغمبروں کے اصطلاحات میں جو فرق ہوتا ہے، وہ ان کا عارف ہوتا ہے، یعنے جانتا ہے، کہ سارے ہادیوں، اور راہ نماؤں کا مدعا اور مطلب ایک ہی ہے، واقعہ واحد ہے، لیکن اس واقعہ کی تعبیریں مختلف ہیں، کسی نے اجمال سے کام لیا ہے، اور کسی نے تفصیل سے ایک ہی چیز کو کسی خاص عہد اور قرون میں کسی خاص محسوس چیز کی تشبیہ کے رنگ میں پیغمبروں نے بیان کیا ہے، اور دوسرے عہد میں کسی دوسری محسوس چیز کی تمثیل کا پیرایہ انھوں نے اختیار کیا ہے، قرآنی آیت،

انا اوحینا الی نوح والنبیین من بعدہ الآیہ

(ہم نے وحی نازل کی نوح پر اور ان پیغمبروں پر جو نوح کے بعد گذرے)

میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے،

بہر حال جو آدمی (حضرات انبیاء علیہم السلام کے پیش کردہ عقائد) کے اسرار ورموز سے واقف ہے، اور جانتا ہے، کہ ایک ہی واقعہ کی مختلف تعبیریں ان کے کلام میں پائی جاتی ہیں، ان تعبیروں میں تطبیق دینے کا بھی سلیقہ وہ رکھتا ہو، اور ان تعبیری اختلافات کی نوعیتوں سے بھی واقف ہو، یہ بھی جانتا ہو، کہ تعبیروں میں یہ اختلافات جو پیدا ہوئے اس کے اسباب کیا ہیں، خود ان راہ نماؤں اور ہادیوں کے کمالات میں مدارج کا جو اختلاف تھا، اس کو ان اختلافات میں کس حد تک دخل ہے، اور جو لوگ ان کے مخاطب تھے، ان صلاحیتوں اور استعدادوں میں جو اختلافات تھے، وہ کس حد تک اثر انداز ہوئے ہیں، الغرض جس کی قوت عاقلہ تہذیب کے اس بلند رتبہ کو طے کرلیتی ہے، اسی کو "الراسخ فی العلم" کہتے ہیں، یعنے علم میں اس کا قدم خوب اچھی طرح گڑا ہوا ہے، اس طبقہ کے علم پر گفتگو بہت طول طلب ہے، اس قسم کا رسالہ جیسی کہ یہ کتاب ہے، اس میں اس کی گنجائش نہیں نکل سکتی، علاوہ اس کے ایک قصہ یہ بھی ہے، کہ عموماً اس طبقہ کے افراد کی گفتگو کی بنیاد زیادہ تر حدس پر ہوتی ہے، یا ان کلیات پر وہ مبنی ہوتے ہیں، جو (غیب) سے اتر کر ان کے علمی احساسات میں جاگزیں ہو جاتے ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ ان لوگوں کے علوم زیادہ تر حدسی ہوتے ہیں، یا لدنی، استدلالی چیزیں ان کے یہاں بہت کم پائی جاتی ہیں، دلیل وحجت والے ان کے نزدیک بچوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے، البتہ کبھی کبھی ان نوجوانوں کی پاس خاطر سے جو بے چارے استدلال وحجت کے عادی ہیں، یہ استدلالی رنگ بھی اختیار کرلیتے ہیں، (بہر حال ان ساری باتوں کا تعلق تو قوت عاقلہ کی تہذیب اور اس تہذیب کے مختلف مدارج سے تھا۔

اور قوت واہمہ کی تہذیب واصلاح کی ابتدا یوں ہوتی ہے، کہ اعمال واشغال کے ضمن میں بعض قدسی کیفیات کا احساس آدمی کو ہونے لگتا ہے، مثلاً وضو کے بعد قلب میں خاص قسم کے انشراح کی یافت، یا نماز میں سکینت وطمانیت کی کیفیت کا ادراک یا عباداتی مشاغل (ورد و وظائف) اور اذکار کے ضمن میں یا گذشتہ بزرگوں کے قصوں سے وعظ وتذکیر سے، صاحبان کمال کی صحبت ان کے ساتھ نشست وبرخاست رکھنے سے آدمی میں غیب کی طرف توجہ اور اس کا اشتیاق جو پیدا ہوتا ہے، یہ ساری باتیں قوت واہمہ کی تہذیب کے ابتدائی مراحل میں جن کی قوت واہمہ اس درجہ کو طے کرلیتی ہے، ان کو اصطلاحاً صاحب شغل بھی اور صاحب کیفیات بھی کہتے ہیں،

اسی طرح قوت واہمہ کی تہذیب کا درمیانی وسطانی درجہ یہ ہے، کہ غیب کی طرف خصوصی

وشخصی توجہ کی قدرت آدمی میں پیدا ہوجاتی ہے، یعنے اشغال واعمال اذکار اور اوراد یا اسی قسم کی دوسری باتوں سے قطع نظر کے باوجود بھی غیب سے شخصی ربط پیدا کرنے کی مشق ان کو ہوجاتی ہے، جن لوگوں کا واہمہ اس منزل تک پہونچ جاتا ہے، ان کی توجہ (غیبی فیوض و برکات) کو جتنی زیادہ مقدار میں حاصل کرلیتی ہے اس راہ کے مبتدیوں اور نوآموزوں کے لئے اس کا عشر عشیر حاصل کرنا بھی اشغال واذکار کی مدد سے دشوار ہوتا ہے، ان لوگوں کو جن کی قوت واہمہ اس مقام تک ترقی کرکے پہونچ جاتی ہے، صاحبان مراقبہ کہتے ہیں۔

اور قوت واہمہ کی تہذیب کا انتہائی مقام یہ ہے، کہ (غیب) کی طرف توجہ کی یہ کیفیت آدمی میں اپنا مرکز قائم کرلے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ خطیرۃ القدس سے اس شخص کا دوامی ربط اور رشتہ قائم ہوجاتا ہے، ہمیشہ قدسی کیفیتوں میں وہ غرق رہتا ہے، دوسرے اعمال واشغال یا کاروبار سے تعلق اس توجہ میں خلل انداز نہیں ہوتے۔

باقی "توجہ" کے لفظ سے جس کیفیت کی میں تعبیر کررہا ہوں، یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ تصور یا تصدیق کے قبیلے کی یہ کوئی چیز ہے بلکہ یہ التفات کی ایک کیفیت ہے، گویا کسی چیز کی آدمی کو جیسے لو لگ جاتی ہے، وہی حال ان کا ہوتا ہے، ٹھیک جیسے پیاسے میں پانی کی لو لگ جاتی ہے، (غیب کے متعلق یہی کیفیت ان میں پیدا ہوجاتی ہے، جن لوگوں میں توجہ کی یہ کیفیت مرتکز ہوجاتی ہے ان کو "صاحبان دوام حضور" کہتے ہیں، دوام حضور کی اس کیفیت کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ کسی

توجہ

دوسرے آدمی کے واہمہ سے اپنی قوت واہمہ کا ربط دوام حضور والے لوگ قائم کرسکتے ہیں، اور اس کا رخ اس دوسرے شخص کے واہمہ کی طرف پھیر دیتے ہیں، جس کا اثر یہ ہوتا ہے، کہ اس دوسرے آدمی کا واہمہ بھی اس کیفیت کے گونہ اثر کو ایک حد تک محسوس کرنے لگتا ہے جو صاحب دوام حضور میں پائی جاتی ہے، دوسرے کی قوت واہمہ سے صاحب دوام حضور اپنی قوت واہمہ کا جو ربط قائم کرتے ہیں، اس کا اصطلاحی نام "توجہ" ہے۔

ہمت

نیز دوام حضور والوں کی قوت واہمہ میں اس کی بھی قدرت پیدا ہوجاتی ہے، کہ کسی خاص کام کے وقوع پر، یا کسی فائدے کی بات کے حصول پر، یا ضرر رساں امر کے ازالے پر اپنی قوت واہمہ کی توجہ کو مرتکز کردیں، یا کسی کے دل میں اپنی محبت ڈالنا چاہیں، تو جیسا وہ چاہتے ہیں، وہی واقع ہوجاتا ہے، اسی کا اصطلاحی نام "ہمت" ہے۔

اسی طرح "قوت متخیلہ" کی تہذیب واصطلاح کی ابتدا اس کیفیت سے ہوتی ہے اگر پراگندہ

خیالات اور دور از کار بیہودہ خبروں، اور مختلف وسوسے جن کی دل میں ہر وقت آمد و رفت جاری رہتی ہے، ان کی طرف دینی مشاغل اور عباداتی کاروبار کی وجہ سے مستقل توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا یعنے نہ ان کے انکار ہی کی طرف توجہ ہوتی ہے اور نہ اقرار و اثبات کی طرف،

اور درمیانی درجہ اس قوت کی تہذیب کا یہ ہے، کہ ان واہی تباہی پراگندہ خیالات اور خبروں سے بے تعلق رہنے کی مستقل کوشش کی جائے، اور قصداً دل سے ان کو باہر نکالا جائے، جن کا متخیلہ اس مقام تک ترقی کرکے پہونچ جاتا ہے، ان کا حال یہ ہوتا ہے، کہ مذکورہ بالا خیالات میں سے جو خیال بھی ان کے اندر آتا ہے، فوراً اس کو مٹا دیتے ہیں، اسی لئے ایسے مشاغل جن سے طرح طرح کے خیالات کا ہجوم قلب پر ہوتا ہے، ان سے وہ پرہیز کرتے ہیں، لوگوں سے ملنا جلنا کم کر دیتے ہیں، اور عوام الناس کی باتوں اور خبروں پر کان بھی نہیں لگاتے، مختلف قسم کی شکلوں یا طرح طرح کے رنگ کا دیکھنا بھی پسند نہیں کرتے، عام مجلسوں اور محفلوں میں بھی شریک نہیں ہوتے، بازار اور جہاں لوگوں کا مجمع ہو، ان سے بچتے ہیں، ان ہی لوگوں کو اصطلاحاً صاحبان تجرید و تصفیہ" کہتے ہیں۔

کشف

باقی قوت متخیلہ کی تہذیب کی انتہا سو جن کا متخیلہ تہذیب کے اس مقام تک پہونچ جاتا ہے، ان کے سامنے مثالی صورتیں محسوسات کی شکل اختیار کرکے نمایاں ہوتی ہیں کبھی حسین وجمیل خاص آب و رنگ کے ساتھ یہی صورتیں ان کے سامنے جلوہ افروز ہوتی ہیں، کبھی نورانی اجرام کی شکل میں سامنے آتی ہیں، یا ان صورتوں کے قالب میں کبھی چہرہ پرداز ہوتی ہیں، جن کی عظمت اور احترام دیکھنے والے کے دل میں ہوتی ہے، کبھی ان کا ظہور باضابطہ مرتب کلام کی شکل میں ہوتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ گویا اس کو وہ سن رہا ہے، اور یہ حالات اس پر بیداری میں بھی پیش آتے ہیں، اور خواب میں بھی، ان ہی لوگوں کو صاحبان کشف" کہتے ہیں۔

قلب (یعنے قوت عازمہ یا ارادی قوت) کی تہذیب کی ابتدا تو اس سے ہوتی ہے، کہ حرکات و سکنات میں برے اخلاق کا اس سے اظہار نہیں ہوتا بلکہ اس قسم کا آدمی ہمیشہ اعلیٰ اخلاقی معیاروں کو ان مقامات میں تلاش کرتا رہتا ہے، جہاں ان کے ملنے کی امید ہو سکتی ہے، اور ایسا رویہ اختیار کرتا ہے، جس کی وجہ سے برے خصائل اور بد عادتوں کی بنیاد اکھڑ جائے، اور اچھے عادات و خصائل کی جڑیں اس کے اندر مضبوطی کے ساتھ جم جائیں، تہذیب کا یہ درجہ جب طے ہو جاتا ہے، تو ان لوگوں کو جو یہ مقام حاصل کر لیتے ہیں، "مہذب الاخلاق" کہتے ہیں۔

اور وسطانی درجہ قلب کی تہذیب کا یہ ہے، کہ آدمی مستقل توجہ اپنی قلب پر مرتکز کر دے اور

پختہ ارادے کے ساتھ ان حالات کو اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرے جنھیں "احوال طیبہ" یا پاکیزہ احوال" کہتے ہیں، یعنے وجد، شوق، خشیت (خوف الٰہی)، محبت حق، امید، رجا، خاکساری و مسکنت، اخبات و تضرع اور اسی قسم کی باتیں۔

ان پاکیزہ احوال کے پیدا کرنے میں کبھی بیرونی چیزوں سے بھی امداد لی جاتی ہے، مثلاً محبت کے اشعار یا عشق کے افسانے یا جن قصوں میں عاشقان جاں باز کی سرفروشیوں اور اولو العزمیوں کا حال بیان کیا گیا ہے، الغرض یہ یا اسی قسم کی چیزوں کے سننے سے قلب کی اصلاح و تہذیب میں کافی مدد ملتی ہے، اصطلاحاً ان ہی لوگوں کو "صاحبان حال" یا صاحبان حالات بھی کہتے ہیں، اور قلب کی تہذیب کی انتہا یہ ہے، کہ حالات، ملکات کی شکل اختیار کرلیں، یعنے ان میں رسوخ اور دوام کی کیفیت پیدا ہو جائے، ان ملکات سے پھر دل میں دوسری کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں، جن کی جڑیں قلب کی گہرائیوں میں قائم ہو جاتی ہیں، ان ہی کیفیتوں کی تعبیر "مقامات" کے لفظ سے کرتے ہیں مثلاً محبت (کا رنگ جب پختہ ہو جاتا ہے) تو اس سے صبر اور توکل، استقامت وغیرہ کی کیفیتیں قلب میں جاگزیں ہو جاتی ہیں، ان لوگوں کو "صاحبان مقامات" کہتے ہیں

اور قوت محرکہ کی تہذیب کی ابتدا، اس سے ہوتی ہے، کہ زندگی کے ان عام مشاغل کے ضمن میں جن سے نفس کو دلچسپی ہوتی ہے، مثلاً خورد و نوش، لباس، مکان، بیوی، بچے وغیرہ کے تعلقات کے سلسلہ میں قوت محرکہ کے استعمال کو صرف ضروری حدود تک محدود رکھتا ہے، اور زندگی کے اس عام کاروبار میں ان چیزوں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے جنھیں شریعت نے حرام قرار دیا ہے، ایسا آدمی "مطیع" اور فرماں بردار کہلاتا ہے، اور وسطانی درجہ اس قوت کی تہذیب کا یہ ہے، کہ (حق تعالیٰ) کی مرضیات کی پابندی کو اپنا مستقل شیوہ بنا لیا جائے، یعنے اوقات کی پوری پوری پابندیوں کے اس کی کوشش کی جائے، کہ حتی الوسع نوافل و عبادات سے ان کو معمور کیا جائے اور نفس کے لذائذ میں دخل اندازی نہ کی جائے ان کو اپنے حال پر اس طریقے سے چھوڑ دیا جائے، کہ عبادت میں ان سے خلل نہ پیدا ہو، ایسا آدمی "عابد" کہلاتا ہے۔

اور انتہا قوت محرکہ کی تہذیب کی یہ ہے، کہ نفس کو حتی الوسع بے کار نہ رکھا جائے، حتی الوسع کا مطلب یہ ہے کہ تھکن یا کسل مندی کے حالات مستثنیٰ ہیں، کیونکہ ان حالات میں تو آدمی میں عبادت کرنے کی قوت اور قدرت ہی باقی نہیں رہتی، بہر حال، ان ناگزیر حالات کے سوا نفسانی لذائذ کے خواہشوں کو کمزور کرتے ہوئے، یعنے قلت طعام، قلت منام (نیند) قلت کلام کا اپنے آپ کو عادی

بنائے ہوئے ہر قسم کی مشقتوں کی برداشت پر آمادہ ہوجانا، اور ہمہ دم ان ہی میں مشغول رہنا (اس کا نام مجاہدہ ہے) اور جو اس طریقے کو اختیار کرتا ہے اسی کو لوگ "صاحب مجاہدہ" کہتے ہیں،

اصحاب یمین یہ سارے طبقات جن کا ذکر کیا گیا "اصحاب یمین" والے لوگ ہیں اگرچہ ان میں ہر ایک کا مقام وہی ہے، جو صاحبان سعادت کے ساتھ مخصوص ہے، لیکن باہم ان میں بھی مراتب و مدارج کے لحاظ سے اتنا ہی فرق ہے، جتنا کہ آسمان و زمین میں فرق ہے قرآن میں اسی کی طرف

وللاخرۃ اکبر درجات واکبر تفضیلا — اور آخرت (یعنی آنے والی زندگی) میں مدارج کا تفاوت بھی بہت زیادہ ہوگا، اور باہم ایک دوسرے پر برتری بہت زیادہ حاصل ہوگی،

کے الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے،

(لیکن یہاں یاد رکھنے کی ایک بات یہ بھی ہے) کہ تہذیب و اصلاح کے مذکورہ بالا مدارج کی تکمیل کرنے کے بعد خوش قسمتی سے جو محبت کی قلبی کیفیت کے پالینے میں کسی طرح کامیاب ہوگیا، یا اس پر عشق یا خوف اور ترس کی ایسی کیفیت مسلط ہوجائے کہ اس کے سارے قویٰ کا احاطہ کرلے اور ظاہر و باطن میں اس کے یہی کیفیت اس طریقہ سے پیوست اور جاری و ساری ہوجائے کہ گویا بالکلیہ اسی کیفیت کے قابو میں وہ آگیا ہے، گویا اس کیفیت کے اقتضاؤں کے سامنے بے دست و پا بن کر رہ گیا ہو، جس کا یہ حال ہوگیا ہو تو سمجھنا چاہیئے کہ نسمہ کی تہذیب کا جو آخری اور انتہائی مقام ہوسکتا ہے، وہ اس کو حاصل ہوگیا، اس کی ساری قوتوں کی تکمیل اس ذریعہ سے ہوجاتی ہے، اور شریعت کے آداب سے ظاہر و باطن میں وہ آراستہ و پیراستہ ہوجاتا ہے، وہی "اصحاب یمین" کا پیشوا اور سردار بن جاتا ہے، گویا کچھ یوں خیال کرنا چاہیئے کہ اصحاب یمین کے اس آخری مقام تک پہونچنے میں کامیاب ہونے کے بعد اب وہ "سابقین" کے مدارج تک رسائی حاصل کرنے کی تیاری کر رہا ہے۔

تنبیہ، نسمہ کی تہذیب و اصلاح کا مذکورہ بالا طریقہ یعنے ہر ہر قوت کی تکمیل کی مستقل اور جداگانہ کوشش، یہ دراصل قدما (صوفیہ) کا طریقہ تھا، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ استوار و مستحکم ہونے میں اس سے بہتر طریقہ نہیں ہوسکتا لیکن اس راہ سے کامیابی حاصل کرنے والے بہت کم ہیں

لیکن متاخرین (صوفیہ) ایک خاص "وحدانی ہیئت" کے پانے میں کامیاب ہوئے ہیں، یعنے

ایک خاص قلبی کیفیت کا اثر آدمی کی ساری قوتوں پر بہت ہی لطیف اور آسان راہ سے چھا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے، کہ قوت واہمہ کا انہماکی تعلق خطیرۃ القدس میں سے قائم کر دیا جائے، اس تعلق کو قائم کرنے کے لئے ہر چیز سے الگ ہو کر لوگ یکسوئی اور تجرد کی زندگی اختیار کرتے ہیں، اور اس لئے تاکہ خطیرۃ القدس سے کیفیت مقدسہ کا نزول تسلسل اور دوام کے رنگ میں شروع ہو جائے اپنی آخری بالغ ہمت کو اسی پر مرکوز کر دیتے ہیں، (اور یہ جو میں نے کہا کہ قلبی کیفیت کا اثر ساری قوتوں پر چھا جاتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ نسمہ کی قوتوں کا باہم ایک دوسرے سے وہی تعلق ہے، جو ان آئینوں کے تعلق کی حالت ہوتی ہے جنھیں باہم ایک دوسرے کے سامنے رکھ دیا گیا ہو، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں جو چیزیں ایک آئینہ میں منعکس ہوں گی وہی دوسرے آئینے میں بھی منطبع ہوں گی (اسی طرح جو کیفیت نسمہ کی کسی ایک قوت میں پیدا ہوتی ہے، وہی کیفیت دوسری قوت پر بھی اثر انداز ہوتی ہے) خواہ دوسری قوتوں میں یہ اثر کچھ دن بعد ہی کیوں نہ پیدا ہو، (یعنے فوراً تمام قوتوں کا کسی ایک قوت کے اثر سے متاثر ہو جانا غیر ضروری ہے) جس کی تفصیل اپنے مقام میں کی گئی ہے، یہی طریقہ "سادات نقش بندیہ" کا ہے، بہر حال لکل وجھۃ ھو مولیھا (ہر شخص کا ایک خاص رخ ہے، اس کی طرف وہ رخ پھیرتا ہے) اس کتاب میں نسمہ کی تہذیب اور اصحاب یمین کے مدارج و مراتب کے متعلق جن اجمالی ارشادات کا درج کرنا مقصود تھا وہ یہی تھے، لیکن سچی بات یہی ہے، کہ اس علم میں صرف اشاروں سے کام نہیں چلتا، صحیح اور کامل واقفیت کے لئے چاہیے کہ ان لوگوں کی (صوفیہ) کی مبسوط کتابوں کا مطالعہ کیا جائے۔

عبقہ (۸)

"ارباب سعادت کے مدارج و منازل میں منزل دوم کا تذکرہ اس عبقہ میں کیا جائے گا"

منعقد یعنے انعقاد پذیر روح (جس میں اپنے تعین اور تشخص کا شعور پیدا ہو جاتا ہے)، اسی روح کے متعلق یہ جاننا چاہیے کہ اپنے خالق اور باری کا علم و احساس ہر روح میں پایا جاتا ہے، لیکن روح کے اس علم کی نوعیت وہ نہیں ہے، جو تعقل اور توہم اور تخیل وغیرہ علم کی مختلف قسموں کی نوعیت کی ہوتی ہے، بلکہ روح کا یہ علم علم حضوری کے سلسلے سے تعلق رکھتا ہے، اور صحیح معنوں میں حضوری بھی نہیں بلکہ یہ ایک قسم کا خاص علم ہے، جسے۔

کہنا چاہیے، گویا ممکنات کے علم کی جو نوعیت حق تعالیٰ کے مرتبہ احدیت میں ہے، یہی نوعیت روح کے اس علم و شعور کی ہے، جو اپنے پیدا کرنے والے کے متعلق اپنے اندر وہ رکھتی ہے یعنی جیسے خود حق تعالیٰ جل شانہ کی ذات مبارک گویا ان تمام اشیاء کی جنھیں وہ جانتا ہے، علمی صورت ہے، اور اسی لیے اپنی ذات کا علم جو خدا کو ہے، اسی علم میں سارے مخلوقات کا علم بھی کھپا ہوا اور طوی ہے، مطلب یہی ہوا کہ ہر ممکن کو حق تعالیٰ کی ذات سے جب وہی نسبت ہے، جو علمی صورت کو اس معلوم سے ہوتی ہے، جس کی وہ صورت ہوتی ہے، تو اس کا لازمی نتیجہ یہی ہونا چاہیے کہ اپنی ذات کا شعور جس ممکن میں بیدار ہوگا، تو بجنسہٖ یہی بات باری تعالیٰ کے شعور کی بیداری بھی بن جاتی ہے، یعنے اپنی ذات کی شعوری بیداری کے ضمن میں حق تعالیٰ کی ذات کا شعور بھی روح میں بیدار ہو جاتا ہے، اور اس کی مثال گویا ایسی ہے، کہ عالم کو بالذات علم تو (مثلاً زید) کا نہیں بلکہ اس کی علمی صورت ہی کا ہوتا ہے، لیکن اس علمی صورت کے علم میں خود زید کا علم بھی عالم کو حاصل ہو جاتا ہے، شاید یہ جو کہا گیا ہے، کہ من عرف نفسہ عرف ربہ (جس نے اپنے آپ کو جان لیا اس نے اپنے رب کو بھی جان لیا) اس کا مطلب یہی ہو۔

بہرحال علم کی یہ قسم (یعنے انطوائی علم) اس کی تمام دوسری قسموں یعنے تعقل، توہم، تخیل احساس وغیرہ سے زیادہ قوی ہے، وجہ یہ ہے کہ علم کی ان تمام قسموں میں عالم اپنے علم میں صورت کا ناگزیر طور پر محتاج ہوتا ہے، بخلاف اس (انطوائی علم) کے جس کے متعلق اسوقت گفتگو ہو رہی ہے، کہ اس میں صورت کو واسطہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی، گویا یوں سمجھنا چاہیے کہ انطوائی علم کے سوا علم کی تمام دوسرے اقسام میں انکشاف کا مدار و مناط ایک ایسی چیز ہے، جو عالم اور جاننے والے کی ذات کے سوا دوسری زائد شے ہے، یعنے صورت، بخلاف اس کے علم انطوائی میں تو خود عالم کی اپنی ذات ہی مدار انکشاف ہوتی ہے، عالم کی ذات ہی اس علم کے لیے کافی و وافی ہے، کسی زائد شے کی ضرورت اس انکشاف میں نہیں ہے، نیز دوسری خصوصیت اس علم انطوائی کی یہ ہے، کہ عالم اس علم میں براہ راست خود معلوم کی ذات کا اور اس کی بجنسہٖ شخصیت کا عالم ہوتا ہے، یعنے اس میں یہ نہیں ہوتا کہ خود عالم کے علم کا تعلق براہ راست معلوم کی عین ذات سے قائم نہیں ہوتا، بلکہ اصل تعلق اس کا ایک

لہ انطوا کے لفظی معنی "لپیٹ" کے ہیں، اپنی ذات کے شعور کے ساتھ اپنے خالق کا شعور جو نکہ ہر شخص کو حاصل ہے اسی لیے گویا سمجھنا چاہیے کہ اپنی ذات کے شعور کے لپیٹ میں دوسرا شعور ہر شخص کو حاصل ہے ۱۲

ایسی چیز سے براہ راست قائم ہوتا ہے، جو اس کے معلوم سے مساوات کی نسبت رکھتی ہے، اور اس کے معلوم پر واقع میں صادق آتی ہے، (بالفاظ دیگر عالم براہ راست صورت کو جانتا ہے، اور صورت کا یہ علم اس چیز کو اس کا معلوم بنا دیتا ہے، جس کی یہ صورت ہوتی ہے) جیسا کہ تعقل میں بھی ہوتا ہے۔

بہر حال یہ علم انطوائی) درحقیقت ایک معین و مشخص جزئی علم ہے، اس کی نظیر میں علم کی کسی قسم کو اگر پیش کیا جا سکتا ہے، تو وہ "احساس" ہو سکتا ہے، بلکہ ہر نفس اپنے بدن کو جو جانتا ہے علم کی جو کیفیت اس وقت ہوتی ہے، شاید احساس سے بھی زیادہ علم انطوائی کی یہ قوی نظیر ہے۔

(پس معلوم ہوا کہ روح میں اپنی ذات کا جو شعور ہے یہی اس کے باری کا شعور ہے) لیکن علم کی جن قسموں میں معلوم کا شعور صورت کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جیسے ان میں ضرورت ہوتی ہے، کہ صورت کی طرف مستقل توجہ کی جائے اور قصداً اس کو اپنے سامنے لایا جائے، (تب وہ چیز جس کی وہ صورت صورت ہوتی ہے، عالم پر منکشف ہو جاتی ہے یہی وجہ تو ہے، کہ صورت جب تک حافظے کے خزانے میں چھپی رہتی ہے، اور عالم اس کو اپنے سامنے نہیں لاتا، اس وقت تک معلوم (یعنے جس کی وہ صورت صورت ہے، اس کا شعور عالم کو نہیں ہوتا۔

اسی طرح حق تعالیٰ کا علم انطوائی جو روح میں پایا جاتا ہے، اس علم میں بھی ضرورت ہوتی ہے روح منعقد کی شعوری توجہ اپنی ذات کی طرف ہو، لیکن یہ بات (یعنے روح کو اپنی ذات کا شعور اور اس شعور کی بیداری)، اس وقت تک میسر نہیں آتی جب تک کہ نسمہ کی تہذیب اور اصلاح کا کام نہ کر لیا گیا ہو، یعنے نسمہ کی قوتوں کو ہر قسم کے دور از کار پراگندہ تشویشات سے الگ کر کے جب تک اطمینانی کیفیت اس میں پیدا نہیں ہوتی (خود اپنی ذات کا شعور بھی روح میں بیدار نہیں ہوتا) اس بات کو اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے۔

نیز ایک اور قابل ذکر خصوصیت اس روح منعقد کی یہ ہے، کہ خطیرۃ القدس کی جانب ایک خاص قسم کی کشش اور میلان کی کیفیت اس میں پائی جاتی ہے، لیکن کشش اور میلان کی اس کیفیت کو نہ ہم اس کشش اور میلان کے ذیل میں شمار کر سکتے ہیں، جو عشق و محبت کی وجہ سے عاشق و محب میں پیدا ہو جاتا ہے، اور کسی چیز کی طلب و تلاش میں میلان کی جس کیفیت کو آدمی اپنے اندر پاتا ہے، اس کی نوعیت یہ بھی نہیں ہے، ہاں! ہر عنصر میں اپنے طبعی چیز کی طرف جو قدرتی میلان پایا جاتا ہے،

لہ بلکہ عام طور پر سمجھنے والے اپنے آپ کو صرف گوشت پوست اور ہڈیوں کا ایک مجموعہ خیال کرتے ہیں ۱۲

روح منعقد کے میلان کی اس کیفیت کو ہم اس کے نیچے چاہیں، تو مندرج کر سکتے ہیں، یا نفس ناطقہ اور نسمہ میں جو خاص قسم کی الفت وانس کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے، اس سے روح منعقد کے اس میلان کا کم کچھ اندازہ کر سکتے ہیں (نفس ناطقہ اور نسمہ میں الفت کا یہ تعلق) کیوں پیدا ہو جاتا ہے؟ اس کی وجہ ظاہر ہے، یعنے ملکوتی روح جس کے متعلق معلوم ہو چکا ہے، کہ روح منعقد کی گویا وہ صورت ہوتی ہے اس روح ملکوتی کا نزول نفس ناطقہ سے ہوتا ہے، اور نفس کا تعلق روح منعقد سے جیسا کہ پہلے ہی بتایا جا چکا ہے، وہی ہے، جو آئینہ کو آفتاب کی صورت سے ہے، قاعدہ کی بات ہے، کہ آئینے کو صاف و پاک کر کے جب آفتاب کے سامنے رکھ دیا جاتا ہے، تو آئینے کے شیشے کا، جو رنگ بھی ہو، زرد ہو یا سرخ رنگ کی آمیزش کے ساتھ آئینہ گویا آفتاب کی صورت سے گویا معمور ہو جاتا ہے، یہی حال نسمہ کا بھی ہے، کہ جب اس میں صفائی پیدا ہو جاتی ہے، اور اصلاح و تہذیب کے آثار اس میں نمایاں ہو جاتے ہیں، تو روح منعقد کی دونوں کیفیتیں (یعنے اپنے خالق کی شخصیت کا شعور و جزئی ادراک اور خطیرۃ القدس کی طرف طبعی میلان) یہ دونوں باتیں نسمہ کی ساری قوتوں میں اسی طرح سرائت کر جاتی ہیں جیسے آفتاب کا نور آئینہ میں جھلکنے لگتا ہے، اور اب پانے والے اپنے آپ کو اس مقام پر پاتے ہیں، کہ حق تعالیٰ کا جو علم اور اعتقاد ان میں تھا، وہ مشاہدہ بنا ہوا ہے، اور اعتقادیت کے سلسلے میں تقدیر کو جو آدمی مانتا تھا، یہی ایمان یا بقدر توحید افعالی کی شکل اختیار کر لیتا ہے (یعنی حق تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا فاعل و موثر اس کو نظر نہیں آتا) اور اس سے پہلے جس کیفیت کی تعبیر "حضور دوام" سے کی جاتی تھی وہی اب "معنوی تجلی" بن جاتی ہے، اور سارے انوار (جو اصحاب عین کو نظر آتے تھے) صوری تجلیات کے رنگ میں اس کے سامنے آتے ہیں، اب ان کا عشق انس اور فنا ر د اضمحلال بن جاتا ہے (حق تعالیٰ) کی عظمت اور خشیت و خوف کی کیفیتیں جو دل میں پائی جاتی تھیں اب اخبات بن جاتی ہیں، یعنے آفتاب کے سامنے سایہ جس طرح پڑا پھرتا ہے (یہی حال بندے کا اپنے مالک کے آگے ہو جاتا ہے) اور مجاہدہ اب مجاہدہ اور محنت نہیں بلکہ لذت بن جاتا ہے یا ان افعال کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے، جو آدمی سے اضطراراً صادر ہوتے ہیں، مثلاً غصہ یا خوشی کے مواقع میں بے ساختہ جو حرکات آدمی سے سرزد ہوتے ہیں، یہی حال ان اعمال و افعال کا اس شخص کے لئے ہو جاتا ہے، جنہیں مجاہدہ سمجھا جاتا ہے۔

مشاہدہ اور علم میں فرق یہ جو کہا گیا کہ علم ایسی حالت میں مشاہدہ بن جاتا ہے، اس کو ذہن نشین کرنے کے لئے یہ سمجھنا چاہیے، کہ آدمی میں تخیل و احساس کی جو ادراکی قوتیں

ہیں، یہ تو ظاہر ہے، کہ ادراک واحساس کے وقت ان دونوں قوتوں کا تعلق صورت ہی سے قائم ہوتا ہے، لیکن احساس میں (یعنے دیکھنے سننے، سونگھنے وغیرہ احساسات میں) جو چیز محسوس ہوتی ہے، وہ شئے کا خارجی وجود ہی ہوتا ہے، اور صورت جس سے دراصل احساسی قوت کا تعلق قائم ہوتا ہے، وہ درمیان میں ساقط ہو کر رہ جاتی ہے، بلکہ صورت کا شعور بھی لوگوں کو اس لئے نہیں ہوتا کہ شئے کا خارجی وجود صورت کے بالکل آمنے سامنے ہوتا ہے، اور صورت اس پر منطبق ہوتی ہے، احساس کرنے والے کچھ ایسا سمجھتے ہیں، کہ گویا محسوسات کو براہ راست وہ پا رہے ہیں یعنی ان کے اس احساس میں محسوسات کی صورتوں کو دخل نہیں ہے)

بہر حال نفس کی توجہ صورت کی طرف احساس کے وقت بالکل نہیں ہوتی، (احساس میں یہ خصوصیت جو پائی جاتی ہے، کہ محسوس ہونے والی چیزوں کی حس مشترک میں جو صورتیں ہوتی ہیں، ان صورتوں پر تحلیل وترکیب کا عمل آدمی نہیں کر سکتا، یعنے بڑی صورتوں کو چھوٹی، چھوٹی کو بڑی یا دوبدل کے دوسرے کام جو ان پر نہیں ہو سکتے تو اس کی وجہ بھی یہی ہے، کہ نفس کی ساری توجہ (حس مشترک میں پائی جانے والی صورتوں سے ہٹ کر) شئے کے خارجی وجود کے ساتھ متعلق رہتی ہے،

بخلاف تخلیل کی قوت کے، کہ اس میں براہ راست وبالذات ساری توجہ نفس کی صورت ہی کی طرف ہوتی ہے، خیالی صورتوں پر اسی لئے تحلیل وترکیب کا عمل آدمی کر سکتا ہے، اور کرتا ہے۔

بہر حال احساس اور تخیل کی قوتوں میں جو فرق ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب اس فرق کو سمجھو جو مشاہدہ اور علم میں ہے، یعنے علم میں تو عالم کی توجہ کا واحد مرکز اور اس کا بالذات معلوم (شئے) کا مصداق نہیں بلکہ اس کا صرف مفہوم رہتا ہے، شئے کا جو واقعی مصداق ہے، جب تک براہ راست اس کی یافت میں آدمی کامیاب نہیں ہوتا اس وقت تک وہ اس کے سوا اور کیا کر سکتا ہے (یعنے بجائے مصداق کے شئے کے مفہوم ہی سے تسلی حاصل کرے، لیکن مشاہدے میں معاملہ بالعکس ہو جاتا ہے، یعنے مفہوم نہیں بلکہ خود شئے کا جو حقیقی مصداق ہے، جس پر واقع میں وہ صادق آتی ہے اب وہی اس کے سامنے ہوتا ہے، جب کسی چیز کی شخصیت کی خصوصی یافت سے آدمی سرفراز ہوتا ہے، اس وقت اس کا یہی حال ہوتا ہے، (مفہوم اور مصداق میں کیا فرق ہے، اس کو اس مثال سے سمجھو) مثلاً ہم کسی خاص بھوک کے متعلق تصور کریں یعنے سوچیں کہ فلاں بیابان میں فلاں وقت اگر ہم کو بھوک لگی، ظاہر ہے، کہ اس وقت خود بھوک سے نہیں، بلکہ بھوک کے صرف مفہوم سے تمہاری توجہ کا تعلق قائم ہوتا ہے، اگرچہ اس مفہوم سے توجہ کا تعلق اسی بنیاد پر قائم ہوتا ہے، کہ اس مفہوم میں اور بھوک کا جو

واقعی مصداق ہے، دونوں میں اتحادی رشتہ پایا جاتا ہے، ہم بھوک کے اس مفہوم میں ردو بدل بھی کر سکتے ہیں ترکیب و تحلیل کے عمل کی بھی اس میں گنجائش ہوتی ہے۔

لیکن فرض کرو کہ تم اسی مقام میں اسی وقت پہونچتے ہو، اور وہی بھوک جس کے مفہوم کا تم نے پہلے تصور کیا تھا" اب وہی بھوک تم کو لگ جاتی ہے، ظاہر ہے، کہ بھوک کی عقلی صورت یعنی اس کا جو مفہوم تھا، توجہ اس سے ہٹ جائے گی، اور لگی ہوئی بھوک جو ایک وجدانی امر ہے، اب وہی تمہارے التفات و توجہ کا مرکز بن جائے گا، اگرچہ صورت ہی کے تعلق سے یہ بات حاصل ہوئی، بہر حال جب بھوک لگ چکی ہوتی ہے، اور اس پر توجہ قائم ہو جاتی ہے، تو اس معین بھوک کا جو مفہوم تھا، اس مفہوم میں نظر و فکر ترکیب و تحلیل وغیرہ کے قبول کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

مشاہدے کی صحیح کیفیت اور اس کے واقعی آثار و ثمرات کا تم اندازہ لگانا چاہتے ہو تو چاہئے کہ خود اپنے وجدان کی طرف توجہ کرو، میرا مطلب یہ ہے، کہ تم جو ایک مومن آدمی ہو، فرض کرو، کہ کسی مصیبت میں گھر جاتے ہو، مومن ہونے کی وجہ سے اپنے مالک کی پناہ قدرتی طور پر اس وقت ڈھونڈنے لگتے ہو، اپنے رب کو پکارتے ہو، لمبی چوڑی دعائیں اس کے آگے کرتے ہو، اس کے سامنے جھک جاتے ہو، چکرا کر گرتے ہو، اور اس کے آگے کبھی پیشانی رکھتے ہو، سجدے کرتے ہو، کبھی ہاتھ اٹھا اٹھا کر اسی سے مدد طلب کرتے ہو۔

ظاہر ہے، کہ یہ جو کچھ تم کر رہے ہو اسی کا نتیجہ ہے، کہ تمہارے تعقل میں حق تعالے کے متعلق یہ باتیں جاگزیں ہیں، سارے جہاں کا خالق وہی ہے، غیب کی باتوں کا وہی جاننے والا ہے، الغرض یہ اور اسی قسم کی باتوں کے زیر اثر تم حق تعالیٰ کی طرف توجہ کرتے ہو۔

میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں، کہ اضطراب و اضطرار کی اس حالت میں مذکورہ بالا تصورات جو حق تعالیٰ کے متعلق تم رکھتے ہو ان میں سے کسی مفہوم کی طرف تمہاری توجہ کیا باقی رہتی ہے؟ اس وقت ان میں سے کسی بات کا خطرہ بھی تم اپنے اندر محسوس کرتے ہو؟ خوب اچھی طرح سوچو! میں تم کو یقین دلانا چاہتا ہوں، اور خود تمہارے وجدان کی شہادت بھی یہی بتائے گی کہ ایسے حال میں یہ ساری چیزیں ہوا ہو جاتی ہیں، بلکہ اپنے اندرونی احساسات کا صحیح معنوں میں اس وقت تم اگر جائزہ لوگے، تو پاؤگے کہ مذکورہ بالا تصورات و مفہومات میں سے کسی خاص چیز کو الگ کر کے اگر سوچنا چاہوگے، اور سوچ کر اس کو کسی دوسرے مفہوم کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کروگے، مثلاً جو ان میں عام ہے، قیود کا اضافہ کر کے اس کو خاص بنانا اگر چاہوگے تو شاید یہ تمہارے بس کی بات نہ ہوگی،

بہرحال خود اپنے باطنی احساسات میں ڈوب کر دقت نظر سے کام لیتے ہوئے تم مسئلہ کے راز کو پا سکتے ہو یعنے عقل میں (شئے کی) کی جو صورت حاصل ہوتی ہے، اسی عقلی صورت سے ایسی خاص جزئی توجہ کیسے پیدا ہو جاتی ہے، کہ درمیان سے یہ عقلی صورت ساقط ہو جاتی ہے، اور جاننے والا اپنی یافت میں بجائے صورت کے خود صورت والے کی ذات کو کیسے پاتا ہے،) مشاہدہ کا یہ ایک ہلکا سا نمونہ ہے، بلکہ سچ پوچھو تو مشاہدہ کی یہ ایک ناقص نظیر ہے۔

بہرحال خود (شئے) کا حقیقی عینی وجود اسی پر مشاہدے کا سارا دارومدار ہے، اسی کی یافت کے ساتھ مشاہدے کی کیفیت وابستہ ہے، اگرچہ شئے کے عینی وجود سے مشاہدے کا تعلق اسی بنیاد پر قائم ہوتا ہے، کہ (شئے) کے مفہوم کا وہ مصداق ہے، بخلاف علم کے کہ اس میں ساری توجہ (شئے) کے مفہوم ہی کے ساتھ وابستہ رہتی ہے، اگرچہ اس وابستگی کی بنیاد بھی اسی پر قائم ہے، کہ شئے کے مصداق سے شئے، کا مفہوم اتحادی تعلق رکھتا ہے۔

الحاصل علماء کا علم خواہ کسی درجہ کا ہو، حتی کہ علماء راسخین کے علم کی جو نوعیت ہوتی ہے، وہی نوعیت اس کی کیوں نہ ہو گئی ہو، پھر بھی ان کے علم میں اور مشاہدے میں سمجھنا چاہئے کہ اسی قدر فرق باقی رہتا ہے، جتنا فرق تخیل میں اور احساس کے ادراک میں ہے، گویا علماء کا علم تخیل کی حیثیت اور ارباب مشاہدہ کا مشاہدہ احساس کی حیثیت رکھتا ہے، اسی طرح ان لوگوں میں جو تقدیر پر ایمان رکھتے ہیں، اور ان میں جو توحید افعالی کی توحید سے سعادت اندوز ہوتے ہیں، ان دونوں طبقوں میں جو فرق ہے، اس کو (علم اور مشاہدے) کے فرق پر قیاس کر سکتے ہو، یعنے تقدیر پر ایمان لانے والوں کی توجہ اس قضیہ کلیہ کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، کہ ہر پیدا ہونے والی چیز کا پیدا کرنے والا خدا ہی ہے۔

لیکن توحید افعالی والے تو ان کا حال یہ ہوتا ہے، کہ ہر پیدا ہونے والی چیز میں اور اس کے پیدا کرنے والے میں جو شخصی اور جزئی تعلق ہے، اسی جزئی تعلق کی یافت ان کو ہوتی رہتی ہے، اس کا علم کہ زید لکھنا جانتا ہے، اور یہ بات کہ زید کو لکھتے ہوئے تم دیکھ رہے ہو، دونوں میں جو فرق ہے، یہی فرق ان لوگوں میں سے جو محض مسئلہ تقدیر کو مانتے ہیں، اور جو حق تعالیٰ کی فعلی توحید کا مشاہدہ کائنات کے ہر ہر حادثہ میں کرتے ہیں۔

ظاہر ہے، کہ لکھتے ہوئے زید کو جو دیکھ رہا ہے، اس کا مطلب یہی تو ہو گا کہ لکھنے کی ہر ہر جنبش اور ہر ہر حرف کا زید کی ذات سے جو تعلق ہے، اسی کا جزئی طور پر وہ معائنہ کر رہا ہے، یعنے یہ بات کہ

زید سے لکھنے کا یہ جزئی فعل جو صادر ہو رہا ہے وہ اس کلیہ کے نیچے یعنی ہر حرف جو لکھا جاتا ہے اس کا لکھنے والا زید ہی ہے، اس کے نیچے درج ہے، اس سے دیکھنے والے کا دماغ اس وقت قطعاً خالی ہوتا ہے، بلکہ ہر جنبش اور ہر حرف کا شخصی تعلق زید کی ذات سے ہے پس اس پر اس کی توجہ مرکوز ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ خود عین وجود حق کی یافت یہی وہ راز ہے، جو دوام حضور کی کیفیت کو تو تجلی معنوی اور انوار کو تجلیات صوری بنا دیتا ہے، پس معلوم ہوا کہ نسمہ کی ادراکی قوتوں کے آئینے جس نور کی روشنی سے جگمگا اٹھتے ہیں، وہ حق تعالیٰ کے وجود عینی کی یافت ہے، اس وقت جزئی توجہ حق کی ذات کے ساتھ قائم ہو جاتی ہے، ہر صورت جو نسمہ کی قوتوں کے آئینوں میں ہوتی ہے، اس کا حق کے عینی وجود کے سامنے ہو جانا، اسی وجود پر اس صورت کا اس طور پر منطبق ہو جانا کہ درمیان سے صورت گویا ساقط ہو جائے یہی اس یافت کے نشانات و علامات ہیں، (یہ حال تو اس نور کا ہے، جس سے نسمہ کی قوتوں کے آئینے جگمگا اٹھتے ہیں) باقی وہ نور جس سے قلب لبریز ہو جاتا ہے، یعنے جس کے بعد عشق انس کی اور اضمحلال و گمشدگی فنا کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اور (حق تعالیٰ) کی خشیت و خوف اخبات کا رنگ لے لیتا ہے، تو در اصل وہ بھی (حق تعالیٰ کے عینی وجود کی) جزئی یافت ہی ہے، لیکن طبعی میلان کی آمیزش بھی اس میں ہوتی ہے، معشوق کو پا لینے کے بعد عاشق پر جو حال طاری ہوتا ہے، یا بادشاہ جب باریابی عطا کرتا ہے، اس وقت باریابی پانے والوں کے قلوب بادشاہ کی عظمت سے جیسے معمور ہو جاتے ہیں، کچھ یہی حال (صوفی) کے قلب کا وجود عینی کی یافت کے وقت ہوتا ہے، اسی طرح وہ نور جس سے منور ہونے کے بعد قوت محرکہ پر یہ کیفیت طاری ہو جاتی ہے، کہ عبادات اس کے لئے اضطراری افعال بن جاتے ہیں، تو در حقیقت یہ قلب ہی والا نور ہوتا ہے، جو محرکہ تک پھیل کر پہونچ جاتا ہے، اور اسی نور کے دباؤ کے نیچے اس کی یہ حالت ہو جاتی ہے، معشوق کے ہاتھ آ جانے کے بعد عاشقوں سے جو افعال صادر ہوتے ہیں، اگر تم نے اس کا معائنہ کیا ہے، تو اسی سے قوت محرکہ کی اس کیفیت کا کچھ تم اندازہ کر سکتے ہو، یعنے عاشق کے سارے حرکات و سکنات پر نیاز و عقیدت کا رنگ چھا جاتا ہے، وہ معشوق کے سامنے گویا بے حس ہو کر گر جاتا ہے، اور یہ سارے آثار، اعمال، و افعال جو اس وقت اس سے صادر ہوتے ہیں، ان کی نوعیت تقریباً اضطراری اعمال و افعال ہی کی ہوتی ہے، کہا جا سکتا ہے، کہ ان چیزوں کو روکنے کا ارادہ بھی کرے تو اب یہ اس کے بس کی بات نہیں ہوتی، زیادہ ضبط سے کام لینے کی کوشش اگر ایسی حالت میں وہ کرے گا، تو شائد اس کا دم

نکل جائے، یوں ہی سارے قولی اور فعلی عبادات (صوفی) کی گویا غذا بن جاتے ہیں، ایسی غذا جس سے نسمہ کی قوتیں طاقت حاصل کرتی ہیں، اور اب سالک کی زندگی کا مدار ہی ان ہی عبادات پر ہو جاتا ہے، ان ہی سے وہ زندہ رہتا ہے۔

الحاصل روح منعقد سے نور نازل ہو کر جب نسمہ کی قوتوں میں جاری و ساری ہو جاتا ہے، تو اس کی اصطلاحی تعبیر یہ ہے، کہ نفس ناطقہ میں نسمہ فانی ہو گیا، سابقین کے طبقوں میں یہی پہلا طبقہ ہے۔ ان لوگوں کی تو یہ پہلی منزل ہے، لیکن (راہ حق پر چلنے والوں میں جن لوگوں کو) سالکین کہتے ہیں، ان سالکوں کا یہ آخری مقصود ہے، کاسبین (یعنے کسب و کوشش سے جو راہ طے ہوتی ہے) اس کی انتہا اسی منزل پر ہو جاتی ہے۔

اس کے بعد کسبی نہیں بلکہ خداداد وہبی کمالات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، جن کی طرف عنقریب کچھ اشارے کئے جائیں گے، میرے نزدیک باطن شریعت یہی وہبی کمالات ہیں، تنگ نظر ارباب تقشف اس کا جو انکار کرتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ (ان کمالات) کے تصور کی ان میں صلاحیت ہی نہیں ہوتی، اس کی مثال ایسی ہے کہ نامرد آدمی ہم بستری کی لذتوں کا انکار کرے یا مادر زاد نابینا نور کے وجود کا منکر بن بیٹھے۔

قدماء صوفیہ (اسی باطن شرع) کی تعبیر "حقیقت" کے لفظ سے بھی کرتے تھے، اور اسی کو عین الیقین بھی کہتے تھے، جیسے نسمہ کی تہذیب و اصلاح کے کاروبار کا نام ان بزرگوں میں شریعت و طریقت اور علم الیقین تھا۔

اور بعض لوگ (باطن شریعت کے وہبی کمالات) کے متعلق یہ تعبیر بھی اختیار کرتے تھے، یعنی ان باتوں کے متعلق کہتے کہ یہ جبروت کی یعنے تجلیات کی سیر ہے، اور نسمہ کی تہذیب و اصلاح کا نام ان لوگوں نے یہ رکھا تھا کہ یہ ملکوت کی سیر ہے، یعنے ملائکہ یا ملائکہ کے مانند دوسری چیزیں مثلاً مثال و ارواح کے ساتھ اپنے آپ کو مشابہ بنانا، اور ان ہی کے ساتھ ربط و اتصال کا تعلق قائم کرنا یہ ملکوت کی سیر ان لوگوں کے نزدیک تھی، میرا خیال ہے، کہ روح اور سر کے لطائف کے کمالات سے قدماء کا مقصد اسی مقام کا حاصل کرنا تھا، گویا روح منعقد کو جب اس حیثیت سے سوچا جائے کہ قلب اور سر تک اس کا نور پھیل گیا ہے، نیز قوت عاقلہ اور وہم و خیال تک اس کا نور جب وسعت اختیار کرے تو اس کی تعبیر وہ "الروح" کے لفظ سے کرتے تھے، حضرت امام ربانی "ولایت صغریٰ" سے جس مقام کی تعبیر فرماتے ہیں، وہ یہی مقام ہے، اگرچہ

خود انکی عبارتوں سے اس نتیجہ کو پیدا کرنا سخت دشوار ہے کیونکہ میں نے جو کچھ عرض کیا ہے، یہ ان کے خیالات کی ایک اجمالی تصویر و تعبیر ہے۔

واقعہ تو یہ ہے (مقامات سلوک) کے لوازم و آثار، اور ان کے فوائد و ثمرات کا بیان کرنا امام ربانی کے پیش نظر ہے بھی نہیں، اس قسم کی باتیں ہم ہی جیسے لوگوں کے مناسب ہیں، اور (ان کا ترک کرنا) یہ ان کی شان کے مناسب ہے، آخر جو مشاہدہ اور معائنہ کرکے باتیں کرتا ہو، اس میں، اور جس کا اعتماد صرف سنی سنائی خبروں پر ہے، دونوں کیا برابر ہو جائیں گے؟ لیس الخبر کالمعائنہ (عربی کی پرانی مثل ہے) (یعنے شنیدہ کے بود مانند دیدہ)

افضل المحققین اپنی کتابوں میں "صفاء تام" اور "تجلیہ" کے الفاظ سے (باطن شرع کے وہبی کمالات) ہی کی تعبیر کرتے ہیں، اور نسمہ کی تہذیب کا نام انھوں نے تزکیہ اور تصفیہ رکھا ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ قدماء (صوفیہ) اور امام ربانی، یا افضل المحققین (شاہ ولی اللہ) میں جو اختلافات ہیں، ان اختلافات کا تعلق صرف اصطلاحات اور ناموں سے ہے، جن حقائق کی تعبیر ان اصطلاحات سے کی گئی ہیں، یا جن چیزوں کے نام رکھے گئے ہیں، خود ان کے متعلق ان بزرگوں میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ہاں! یہ بات ضرور ہے، کہ بعض چیزوں کے آثار کے بیان کرنے میں بعض حضرات نے اجمال سے کام لیا اور دوسرے نے اس کی تفصیل کی طرف توجہ کی بعضوں نے کسی چیز کے ثمرات کا تذکرہ کیا ہے، بعضوں نے ان کے متعلق خاموشی اختیار کی، بعض نے یہ بات کہ فلاں مقام کا حصول کن اسباب پر مبنی ہے، اس کو تفصیل سے بیان کیا، اور بعضوں نے صرف اس مقام کی خصوصیتوں کو بیان کر دیا، یا جو آثار و ثمرات اس سے حاصل ہوتے ہیں، ان ہی کے بیان کرنے کو کافی خیال کیا، اسی طرح بعض اکابر نے صرف کشفی معلومات پر اعتماد فرمایا، اور بعضوں نے (قرآن و حدیث) کے نصوص سے بھی اپنے کشفی معلومات کی تائید بہم پہونچائی، پھر ان ہی میں بعض حضرات ایسے بھی ہیں جنھوں نے (علاوہ نصوص کے عقلی دلائل سے بھی کام لیا ہے۔

الحاصل (حضرات صوفیہ کرام) کے اختلاف کی نوعیت بس یہی ہے، اسی قسم کے اختلاف کے متعلق کہا گیا ہے، یہ بیان اور تقریر کا اختلاف ہے، یا اس قسم کا اختلاف ہے کہ کسی نے ایک چیز کے بیان کو اہم سمجھا، اور دوسرے نے دوسری چیز کے بیان کرنے کو اہم خیال کیا۔

ارباب تحقیق جن میں کوئی کسی کا مقلد نہیں ہوتا، ان کا عام حال یہی ہے، دنیا کے ہر علم و فن کے محققین کے

کلام کا جن لوگوں نے مطالعہ کیا ہے، ان پر یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔

عبقہ (۹)

(قرآن وحدیث) کے عام نصوص کا صحیح محمل اور واقعی مصداق اگرچہ نسمہ ہی کی تہذیب واصلاح سے تعلق رکھتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ (ان ہی نصوص میں ایسی چیزیں بھی یقیناً ملتی ہیں، جو "ولایۃ صغری" پر دلالت کرتی ہیں، اور ایسی دلالت جسے ہم وضعی دلالت کہہ سکتے ہیں، جیسا کہ ظاہر کلام اور باطن کلام کے ذکر میں ہم کہہ چکے ہیں، پس اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ "ولائت صغری" پر شرعی نصوص کے جن حصوں کو لوگوں نے محمول کیا ہے، ان کے اس طرز عمل کو تاویل نہیں، بلکہ تفسیر ہی سمجھنا چاہیے، اگرچہ تفسیر کا اسے دقیق ترین پہلو ہی کیوں نہ قرار دیا جائے، مثلاً احسان کا لفظ شرعی نصوص میں وارد ہوا ہے اگرچہ بظاہر احسان کے اس لفظ سے نسمہ کی باطنی قوتوں، یعنے قلب ووہم وغیرہ کی اصلاح وتہذیب ہی مقصود ہے، لیکن ولائت صغری کو اس کا مصداق قرار دیتے ہوئے مشہور قرآنی آیت:

والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا — اور جو کوشش کرتے ہیں، ہمارے اندر تو راہ نمائی کرتے ہیں ہم اپنی راہوں کی ان کو،

کے متعلق یہ کہا جائے کہ والذین جاھدوا فینا (جن لوگوں نے ہمارے اندر کوشش کی) کا مطلب یہ ہے کہ نسمہ کی تہذیب کا کام جنھوں نے انجام دیا تو لنھدینھم سبلنا (ہم دکھائیں گے ان کو اپنی راہیں) کے ثمرات سے وہ مستفید ہوں گے یعنے مشاہدات اور انس واضمحلال وفنا، لذت فی العبادات جو سبلنا کے نیچے داخل ہیں، ان سے متمتع ہونے کا موقع ان کو دیا جائے گا آگے اِنَّ اللہ لمع المحسنین (قطعاً خدا محسنوں کے ساتھ ہے) کے متعلق یہ سمجھا جائے کہ حق تعالیٰ کی معیت طریقہ احسان کے اختیار کرنے والوں کے ساتھ بایں معنی ہوتی ہے، کہ اپنے تجلیات کے ساتھ وہ ان کے ساتھ ہو جاتا ہے۔

اسی طرح قرآن میں یظنون انھم ملاقوا ربھم (خیال کرتے ہیں وہ کہ ملاقات کرنے ہیں اپنے رب سے) اس آئت میں اور اسی قسم کی دوسری آیتوں میں "ملاقات رب کے ظن" کا ذکر ارباب

ایمان کی تعریف میں جو آیا ہے، تو باطن کلام کے حساب سے مشاہدہ اگر اس سے مراد لیا جائے یا خشوع واخبات کے الفاظ قرآن میں جہاں جہاں آئے ہیں، ان سے مراد اضمحلال و فنا ہو، یا صلوۃ (نماز) کا ذکر کرتے ہوئے قرآن میں یہ جو آیا ہے، کہ انھا لکبیرۃ الاعلی الخاشعین (نماز گراں ہے مگر خشوع کرنے والوں پر) اس کی تفسیر یہ کی جائے کہ نسمہ کی تہذیب میں جو لوگ مشغول ہوتے ہیں چونکہ مجاہدہ ان کا مقام ہوتا ہے، اس لئے نماز اس وقت ان کے لئے گراں ہوتی ہے، اور خشوع کرنے والوں سے مراد اضمحلال و فنا والے حضرات ہوں، اور اس کے بعد جو یہ الفاظ ہیں، یظنون انھم ملاقوا ربھم اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ نماز پڑھتے ہوئے حق تعالیٰ سے مشاہدۃً ملاقات کی کیفیت جنھیں حاصل ہوتی ہے، اسی طرح آیت قرآنی الا بذکر اللہ تطمئن القلوب (اللہ ہی کی یاد سے دل ٹھکانے ہوتا ہے) کی تفسیر میں کہا جائے کہ انس باللہ کی وجہ سے اطمینان میسر آتا ہے، یا فقل ھل لک الی ان تزکی (کہہ کہ تیرے لئے کیا اس کا موقع ہے، کہ اپنے آپ کو پاک وصاف کر) اس کے مطلب میں کہا جائے کہ نسمہ کی تہذیب واصلاح کا کیا موقعہ تیرے لئے ہی ہے، آگے اھدیک الی ربک (یعنے راہ نمائی کروں میں تیری مشاہدات اور تجلیات کے ساتھ فتخشیٰ (پس تو مضمحل ہو کر رہ جائے، اسی طرح مضمحل ہو کر رہ جائے جیسے کہ سایہ آفتاب کے سامنے مضمحل رہتا ہے) یا مشہور حدیث انا عند ظنی عبدی بی انا معہ اذا ذکرنی (میں اپنے بندے کے خیال کے پاس رہتا ہوں، میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں، جب مجھے وہ یاد کرتا ہے) اس میں "میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں" کی تفسیر کرتے ہوئے کہا جائے کہ "تجلیات کے ساتھ ہوتا ہوں" یا وہی حدیث کہ تعبد اللہ کانک تراہ (پوج اللہ کو گویا کہ تو دیکھ رہا ہے اس کو) کے متعلق کہا جائے کہ "تو دیکھ رہا ہے" کا مطلب یہ ہے، کہ مشاہدہ رب کا تجھے حاصل رہا ہے، یا صحابہ نے جو یہ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت و دوزخ کا ذکر ہم لوگوں سے اتنی قوت سے فرمایا کہ گویا چشم دید کے طور پر ہم ان کو گویا دیکھنے لگے، یا حضرت حارثہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ میں خدا کے عرش کو پانی پر دیکھتا ہوں، ان تمام آثار میں دیکھنے سے مراد مشاہدہ لینا یا حدیث میں فرمایا گیا احفظ اللہ تجدہ تجاھک (نگرانی کرتے رہو اللہ کی پاؤ گے اس کو اپنے سامنے) اس میں سامنے پانے سے مراد یہ ہے، کہ تجلیات کے رنگ میں سامنے پاؤ گے، یا حضرت معاذ بن جبل کی طرف جو یہ فقرہ منسوب کیا گیا ہے، کہ بعض دوسرے صحابہ کو خطاب کر کے کبھی فرماتے تعالی نومن ساعۃ (آؤ تھوڑی دیر کے لئے ہم ایمان لے آئیں) اس میں ایمان لانے سے یہ مراد ہے، کہ اللہ کے

ساتھ انس حاصل کریں اور اس کے سامنے اپنے آپ کو گم کریں، اور مشاہدہ سے اس کے اپنے آپ کو مسرور کریں، یا ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے طواف کرتے ہوئے سلام کرنے والے کو جواب جب نہیں دیا اور اس کے بعد معذرت پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ کنا نترایا اللہ (ہم لوگ خدا کو دیکھ رہے تھے)، اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ حق تعالیٰ کے مشاہدے میں ہم مشغول تھے، یا حضرت جعفر صادق سے جو یہ مروی ہے کہ لا ازال اکرر ایۃ حتی اسمعھا من قایلھا (میں قرآن کی کسی آیت کو اتنی دفعہ دھراتا رہتا ہوں، تا اینکہ خود آیت والے سے یعنی حق تعالیٰ سے اس کو سن لیتا ہوں) اس کا مطلب یہ بیان کیا جائے کہ حضرت کے خیال یا وہم میں تجلی فرما ہو کر حق تعالیٰ اس آیت کو سنا دیتے تھے، (الغرض یہ یا اسی قسم کے نصوص کی تفسیر مندرجہ بالا نقطہ نظر اور طریقہ عمل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر کی جائے تو یہ تاویل نہیں بلکہ ایک قسم کی عمیق اور دقیق تفسیر ہی ہوگی) تلاش کرنے والے نصوص میں اس قسم کی بکثرت چیزیں پا سکتے ہیں۔

"فائدہ جلیلہ"

بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے، کہ ذکر تو کیا جاتا ہے ایسے الفاظ کا جو بظاہر دلالت کرتے ہیں "بولنے" یا "منہ سے آواز نکالنے" پر لیکن درحقیقت ان الفاظ سے "بولنا" یا آواز کا منہ سے نکالنا یہ مقصود نہیں ہوتا، بلکہ بولنے یا منہ سے آواز نکالنے کا جو مبدء اور سبب ہوتا ہے، یہ یا بولنے سے جو بات مقصود ہوتی ہے، وہی مراد ہوتی ہے، مثلاً انسان کی تعریف میں ناطق (یعنے بولنے والا) اور گھوڑے کی تعریف میں صاہل (ہنہنانے والا) یا گدھے کی تعریف میں ناہق (نہیق (آواز خر) کا نکالنے والا) وغیرہ الفاظ جو استعمال کیئے جاتے ہیں، (ان کا یہی حال ہے یعنے آدمی یا گھوڑے یا گدھے کے منہ سے جو آواز نکلتی ہے، وہ مقصود ان سے نہیں ہے، بلکہ ان کے منہ سے نکلنے والی آوازیں ان کے جن اندرونی صفات پر دلالت کرتی ہیں، وہی ان سے مقصود ہے)

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث میں جو یہ آیا ہے، کہ

من قال لا الہ الا اللہ عصم منی دمہ وما لہ — جس نے لا الہ الا اللہ کہہ دیا، محفوظ ہو گیا، اس کا خون اور اس کا مال مجھ سے،

اس کا مطلب بھی یہی ہے، کہ اسلام میں جو داخل ہو گیا وہ ان حقوق کو حاصل کر لیتا ہے، جن کا ذکر

حدیث میں کیا گیا ہے، اب خواہ اسلام میں اس کا دخول الفاظ کے ذریعہ سے ہوا یعنے کلمہ لا الہ الا اللہ کا تلفظ کر کے دائرہ اسلام میں وہ داخل ہوا ہو، یا بجائے اس کلمہ کے اس نے اسلمت (میں مسلمان ہو گیا) سے مقصد کو ادا کیا ہو، یا اشارہ سے اسی کو سمجھایا ہو، یا ایسے افعال جو مسلمان ہونے پر دلالت کرتے ہیں ان پر عمل پیرا ہوا ہو، مثلاً مسلمانوں کے تہواروں کو منایا جائے، یا مسلمانوں کے خصوصی شعار کو اس طور پر اختیار کیا جائے کہ اسلام کی سنانی باتیں اس سے سرزد ہوں تو یہ ساری صورتیں من قال لا الہ الا اللہ ہی کی تمثیل کی شکلیں قرار پائیں گی۔

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد مبارک کہ من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ (جس نے لا الہ الا اللہ کہا جنت میں داخل ہو گیا) اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ دین اسلام کی جس نے تصدیق کی اور اس دین کے دائرہ میں داخل ہو گیا، اس کو استحقاق جنت کی بشارت سنائی گئی ہے، یا یوں بھی لوگ کہتے ہیں کہ فلاں شخص تقدیر کا قائل ہے، یا تفضیل کا قائل ہے، تو مقصد "قائل" کے لفظ سے یہ نہیں ہے، کہ تقدیر کے لفظ کا تلفظ کرتا ہے، یا تفضیل کا لفظ وہ بولتا ہے بلکہ اسکے مذہب اور عقیدے کا اظہار مقصود ہوتا ہے۔

اب اسی بنیاد پر یہ سمجھنا چاہیے کہ حدیثوں میں جہاں کہیں "ذاکر" کا لفظ تعریف کے موقعوں پر آیا ہے، تو کلام کے باطنی پہلو کے رو سے مراد "ولایت صغریٰ" والے لوگ ہیں، اسی طرح حدیثوں ہی میں بکثرت اس قسم کی باتیں جو بیان کی گئی ہیں، یعنے جس نے سبحان اللہ کہا اس کے لئے یہ اجر ہے، جس نے الحمد للہ کہا اس کے لئے یہ ثواب ہے، یا جس نے لا الہ الا اللہ کہا وہ فلاں فلاں انعام کا مستحق ہو جاتا ہے، تو ان تمام حدیثوں کے متعلق بھی سمجھنا چاہیے کہ حق تعالیٰ اپنی تنزیہی[1] شان کے ساتھ یا کمالات کی جامعیت کی شان جو ان میں پائی جاتی ہے یا تاثیری عمل میں خدا کی ذات جو واحد و تنہا ہے، ان ہی امور کے رو سے جن لوگوں پر خدا تجلی فرماتا ہے، ان کو ان بشارتوں کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔

تنبیہ: قوی نسمیہ یعنی جو قوتیں نسمہ میں پائی جاتی ہیں، باوجودیکہ انسان اور انسان کے سوا دوسرے حیوانات میں مشترک ہیں، لیکن آدمی کا نسمہ چونکہ نفس ناطقہ کے آثار سے معمور ہے، یعنی کلی رائے اور یہ بات کہ اس کے سارے ارادے ادراکی قوتوں کے زیر اثر ہیں، اور ان ہی قوتوں سے مغلوب

---

[1] تنزیہی شان کا اظہار سبحان اللہ سے اور کمالات کی جامعیت کا اظہار الحمد للہ سے تاثیر میں منفرد و واحد و یکتا ہونا یہ لا الہ الا اللہ سے سمجھا جاتا ہے ۱۲،

ہیں، نفس ناطقہ کے ان ہی آثار و خصوصیات سے انسان کا نسمہ مملو ہے، اسی لئے تمام دوسرے حیوانوں کے مقابلہ میں جیسے انسان ایک مستقل نوع ٹھہرایا گیا ہے، اسی طرح "ولائت صغریٰ" والے نفوس کا نسمہ روح منعقد کے انوار سے چونکہ جگمگا اٹھتا ہے، اور اسی وجہ سے ایک خاص قسم کا ادراک اور احساس ان میں پیدا ہو جاتا ہے، ایسا احساس و ادراک جس سے دوسرے لوگ محروم ہوتے ہیں، خواہ بجائے خود علماء اور ارباب تقویٰ کے اسی گروہ سے ان دوسرے لوگوں کا تعلق کیوں نہ ہو، جو حال اور مراقبہ ذکر و فکر میں خصوصیت رکھتے ہیں۔

نیز ولائت صغریٰ والوں کی اس خاص کیفیت کا یعنے روح منعقد کے انوار سے ان کے نسمہ کا تنور پذیر ہونا اسی کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے، کہ ان کے قلب میں انقہار اور مغلوبیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، اور ایسے خاص حالات ان میں پیدا ہو جاتے ہیں، جو (راہ سلوک) کے عام طالبوں میں یعنی نسمہ کی تہذیب میں جو مشغول ہیں، ان کے حالات سے مختلف ہوتے ہیں، اور یہی چیز ہے، جس نے ان کو ایک ایسی برتری کا مستحق بنا دیا ہے، جس کی وجہ سے کہا جا سکتا ہے، کہ عام انسانوں کے مقابلہ میں ولائت صغریٰ والوں کا طبقہ گویا بجائے خود ایک علیحدہ مستقل نوع ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، حدیثوں میں الذاکر (ذکر حق میں مشغول ہونے والے یعنے ولائت صغریٰ والوں کو) غصن رطب (شاخ تر) سے یا شجر مثمرہ (پھل لانے والے درختوں) سے تشبیہ دیتے ہوئے الغافل (ذکر حق سے غافل رہنے والے کو یعنے ولائت صغریٰ کے مقام سے جو محروم ہیں) ان ہی کو غصن یابس (خشک شاخ) یا شجر غیر مثمرہ (پھل نہ لانے والے درختوں) سے جو تشبیہ دی گئی ہے، تو میرے خیال میں ان حدیثوں میں اسی مسئلہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یعنے الذاکر یا ولائت صغریٰ والے دوسرے انسانوں کے مقابلہ میں اسی قسم کا امتیاز رکھتے ہیں، جیسے تر اور خشک شاخ یا مثمر و غیر مثمر درختوں میں امتیاز پایا جاتا ہے گویا ولائت صغریٰ والے دوسرے انسانوں سے اسی طرح جدا ہیں، جیسے ایک نباتی حقیقت غیر نباتی حقائق سے جدا ہوتی ہے۔

پیغمبر آنہ تشبیہ کتنی بلیغ تشبیہ ہے، گویا مطلب یہ ہے، کہ نباتات سے جب نفس نباتی تعلق گیر ہوتا ہے، اور باہم ایک کا دوسرے سے اتصالی تعلق پیدا ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ نفس نباتی کا اثر اس نباتی وجود کے ہر ہر جز میں پھیل جاتا ہے، اس کی شاخوں میں بھی ٹہنیوں میں بھی ڈالیوں میں بھی، پتوں میں، پھولوں میں بھی پھلوں میں بھی اور اس کے بعد اس نباتی وجود کے مختلف اجزاء اور مقامات کی خصوصیتوں کے لحاظ سے نت نئی کیفیتوں کا ظہور ہر ایک سے ہونے لگتا ہے، یعنے اس کے

پھلوں میں خاص مزہ پیدا ہوجاتا ہے، اسی طرح پھولوں میں خاص قسم کی خوشبو، پتوں میں خاص قسم کے رنگ، اندرونی چھالوں میں خاص قسم کی نرمی اور خاص قسم کے صفات، نمایاں ہوتے ہیں اور یہ تو ظاہری آثار ہیں، ان کے سوا اس نباتی وجود کے ان ہی اجزاء میں مخفی خاصیتیں بھی پیدا ہوجاتی ہیں جن سے اطبار وغیرہ واقف ہوتے ہیں، گویا سمجھنا چاہیئے کہ درخت اپنے سارے اجزاء سمیت یعنی جڑ سے پھلوں تک جو کچھ بھی اس درخت میں ہوتا ہے، سب کی حیثیت ایک شہر کی ہوتی ہے، جس پر نفس نباتی گویا بطور حکمران کے مسلط رہتا ہے، اور درخت کے سارے اجزار اسی نفس نباتی کے ان کے ظہور کے گویا قالب ہوتے ہیں، لیکن اسی درخت سے نفس نباتی کا تعلق جب منقطع ہوجاتا ہے، تو گو بہ ظاہر دیکھنے میں درخت اپنے سارے اجزار کے ساتھ اس تعلق کے منقطع ہوجانے کے بعد بھی موجود رہتا ہے، لیکن اس کی حالت گویا اس شہر کے مانند ہوجاتی ہے، جو بادشاہ اور حکمران سے خالی ہے۔

آخر یہ تو مشاہدے کی بات ہے، کہ خشک شاخ میں حالانکہ وہ ساری چیزیں یعنے پتے پھل وغیرہ سب ہی اسی شکل وصورت کے ساتھ موجود ہوتے ہیں جس شکل وصورت کے ساتھ تر شاخ میں وہ پائے جاتے ہیں، لیکن بایں ہمہ تر شاخ میں اور اس خشک شاخ میں نوعی اختلاف پیدا ہوجاتا ہے ان میں بھی، ان کے پتوں میں بھی، ان کے پھلوں میں بھی، دونوں میں بھی یہ اختلاف، جیسا کہ میں نے کہا مشاہدے کی بات ہے، لیکن یہ مسئلہ کہ یہ اختلاف جو دونوں میں پیدا ہوجاتا ہے، اس کی بنیاد کیا ہے، اس کو حسی اشارے سے کوئی متعین نہیں کرسکتا یعنے انگلی رکھ کر کوئی یہ بتا نہیں سکتا کہ تر شاخ میں تو یہ چیز پائی جاتی ہے، اور خشک شاخ سے وہ غائب ہے، کیونکہ پتہ ہو یا پھل اس کی مقدار کو بھی فرض کیا جائے دونوں میں اس کا پایا جانا ممکن ہے، یعنے جتنے بڑے پتے، جتنے بڑے پھل تر شاخ میں آپ پا سکتے ہیں، اتنے ہی بڑے پتے اور پھل خشک شاخ میں بھی مل سکتے ہیں۔

پس واقعہ وہی ہے، کہ دونوں کے اس اختلاف کی بنیاد جس چیز پر قائم ہے، وہ کوئی محسوس شئے نہیں، بلکہ معنوی غیر محسوس حقیقت ہے، یعنے وہی نفس نباتی جس کی وجہ سے درخت کے مختلف اجزار اور مقامات میں مختلف قسم کی کیفیتیں اور مختلف نوعیت کے آثار پیدا ہوجاتے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ تر شاخ کو خشک شاخ پر جو برتری حاصل ہے، اس کی وجہ نہ تو پتوں کی کثرت ہے اور نہ پھلوں کی کثرت، اسی طرح پتوں اور پھلوں کے طول وعرض، بڑائی اور پھیناوری وغیرہ پر بھی اس کی بنیاد قائم نہیں ہے، بلکہ اس اختلاف کا سارا دار ومدار اسی نفس نباتی پر ہے، اسی طرح سمجھنا چاہیئے کہ تہذیب یافتہ

ہونے کے بعد جب نسمے میں روح منعقد کا نور جاری و ساری ہو جاتا ہے، تو اس وقت خاص قسم کے آثار اور خاص قسم کے احکام کا ظہور نسمہ میں اس کی مختلف قوتوں کے لحاظ ہوتا ہے، یعنے قوت عاقلہ میں مشاہدہ کی کیفیت واہمہ میں تجلی معنوی، خیال میں تجلی صوری، قلب میں فنا اور اضمحلال کی کیفیت محرکہ میں خشوعی حرکات اور ایسی پستی اور ایسا اخباتی رنگ پیدا ہو جاتا ہے کہ ایک حرکت جو اس وقت قوت محرکہ سے صادر ہوتی ہے، وہ ان ہزاروں اور لاکھوں حرکات کی قائم مقام ہوتی ہے، جو ان لوگوں کی قوت محرکہ سے ظہور میں آتے ہیں، جن کے نسمہ میں ابھی یہ کیفیت نہیں پیدا ہوئی ہے، یعنے اس شخص کا ایک ایک سجدہ دوسروں کی سو سو سال بلکہ ایک ایک لاکھ سال کی عبادت سے بھی بہتر ہوتا ہے۔

(اور جیسے تر و خشک شاخوں کی مثال میں سمجھایا گیا تھا) اسی طرح یہاں بھی اس سجدے کی برتری کی بنیاد نہ تو علم کی کثرت یا دانائی کی دقت ہوتی ہے، نہ عبادت کی زیادتی یا ذکر کی کثرت پر اس کا مدار ہوتا ہے، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یعنے

لیس العلم بکثرۃ الروایات ولکن العلم نور یضیعہ اللہ فی قلب ابن آدم

روائتوں کی کثرت پر علم مبنی نہیں ہے بلکہ علم تو ایک نور ہے جسے اللہ تعالیٰ آدم کے بچے کے دل میں ودیعت فرماتے ہیں،

اس میں اسی مسئلہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

(ولائت صغریٰ والوں میں اور دوسروں میں جو فرق ہوتا ہے) یہ اسی قسم کا فرق ہے، جیسے مجتہد اور مقلد میں ہوتا ہے، یعنے بہت سے مسائل سے واقف ہونا یا عبادت کی زیادتی مجتہد کا امتیازی سرمایہ یہ نہیں ہوتا کیونکہ بسا اوقات مقلدوں میں ایسے علماء پائے جاتے ہیں جنھیں مجتہدوں کے مقابلہ میں مسائل زیادہ یاد ہوتے ہیں، گویا مجتہدوں کے معلومات ان سے عشر عشیر ہونے کی بھی نسبت نہیں رکھتے، اسی طرح مقلدوں میں عبادت گذاری کے لحاظ سے بھی اگر تلاش کیا جائے تو ایسے لوگ مل سکتے ہیں، جس کی کثرت عبادت سے مجتہدوں کی عبادت کو کوئی نسبت نہیں ہوتی پھر جو چیز مجتہدوں کو مقلدوں سے ممتاز کرتی ہے، وہ ایک معنوی امر ہوتا ہے، یعنے احکام کے استنباط کا ملکہ اور سلیقہ۔

روح منعقد کے اسی نور کو جو نسمہ کی قوتوں میں جاری و ساری ہو جاتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی اس کی تشبیہ چراغ کی اس روشنی سے دی ہے، جو گھر میں پھیل جاتی ہے، یعنے بعض حدیثوں میں ذاکر (صاحب ولائت صغریٰ) کو "خانہ روشن" سے اور غافل کو "خانہ تاریک" سے جو تشبیہ دی گئی ہے، اس کا یہی مطلب ہے، مقصود یہ ہے، کہ کسی گھر کے روشن ہونے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ

اس میں دیواروں کی کثرت ہے اور نہ گھر کے طول و عرض سے روشنی کا تعلق ہے، یا چھت کی شہتیروں کی کثرت پر یا گھر کی مضبوطی اور استحکام پر یا اسی قسم کی دوسری باتوں پر اس کی بنیاد ہے، بلکہ گھر کے گوشوں اور کونوں میں دیواروں پر، چھت پر ایک ایسی چیز کے پھیل جانے سے یہ بات حاصل ہوتی ہے، جو اینٹ مٹی گارے، لکڑی وغیرہ تعمیری چیزوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتی، یعنے یہ سارا کرشمہ "نور" کا ہے، پس سمجھنا چاہئے ولایت صغریٰ والوں کو دوسروں کے مقابلہ میں جو امتیاز حاصل ہوتا ہے، اس کی نوعیت بھی کچھ اسی قسم کی ہے، حق تعالیٰ ہمیں اور تمہیں اس گروہ میں شامل رکھے جو ان برگزیدہ بزرگوں سے محبت رکھتے ہیں، اور ان کے ماننے والوں میں ہمارا تمہارا حشر فرمائے۔

عبقہ (۱۰)

ارباب سعادت کے دوسرے مرتبہ کا ذکر

وہبی اور خداداد کمالات، (جن کا تعلق آدمی کی کد و کاوش کسب و کوشش سے نہیں ہے، بلکہ محض خدا کی دین ہے،) چونکہ کسی خاص قانون اور قاعدے کے وہ پابند نہیں ہیں، نہ آدمی کی خواہش اور ارادے سے ان کا تعلق ہے، اسی لئے شریعت میں ان کی بحث نہیں چھیڑی گئی، اور نہ ایسے قوانین ہمیں بتائے گئے، جن کی مدد سے ان کمالات کے حصول کی توقع دلائی گئی ہو، اگر ایسا کیا بھی جاتا، تو نتائج کا حصول چونکہ ہمیشہ ضروری نہ تھا، اس لئے بسا اوقات تجربہ خلاف توقع واقع ہوتا، یہی مصلحت اس بات کی بھی ہے، کہ ان کمالات کی طرف شریعت نے دعوت بھی نہیں دی ہے، کیونکہ قاعدہ یہ ہے، کہ دعوت ان ہی باتوں کی دی جاتی ہے، اور وہی صحیح دعوت ہوتی ہے، جن تک پہونچنے کی کوئی مقررہ راہ ہو، یعنے غالب گمان ہو کہ اس راہ پر چلنے والوں کے سامنے عموماً متوقعہ نتائج آئیں گے۔

البتہ ان کمالات کی طرف شریعت میں اجمالی اشارے ضرور کئے گئے ہیں، جن کی نوعیت عموماً اخبار کی ہے، یعنے اطلاع دی گئی ہے، کہ اللہ کے بندوں میں اس اس طرح کے بندے بھی پائے جاتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے، اور میرا خیال یہی ہے، کہ وہبی کمالات پر صاحب شریعت کے کلام کو محمول کرنا نہ ظاہر کلام کے لحاظ سے درست ہے، اور نہ باطن کلام کے اعتبار سے یہ ممکن ہے، بلکہ شارع علیہ السلام کے کلام کا ظاہری پہلو نسمہ کی تہذیب و اصلاح پر دلالت کرتا ہے، اور باطنی پہلو اس کا "ولایت صغریٰ"

کی طرف راہ نمائی کرتا ہے، اگرچہ اس باب میں بھی بعض لوگ افراط میں اور بعض تفریط میں مبتلا ہو گئے ہیں، یعنی بعضوں کا حال تو یہ ہے، کہ شریعت کے اکثر نصوص کو وہ ان ہی وہبی کمالات پر محمول کرتے ہیں اور اسی کو ان نصوص کی تفسیر قرار دیتے ہیں، لیکن میرے نزدیک ان لوگوں کا یہ طرز عمل تفسیر نہیں بلکہ بسا اوقات ایسی بعید تاویل محسوس ہوتی ہے، جسے قطعاً وہ برداشت نہیں کر سکتے جو تھوڑی بہت بھی زبان اور اس کے محاورے کی صحیح واقفیت رکھتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اپنے پیدا کئے ہوئے مطالب کو تفسیر قرار دینا کہاں تک درست ہو سکتا ہے، میرا خیال تو یہ ہے اس قسم کی موشگافیاں شارع علیہ السلام کے کلام میں، اور ان کو صاحب شریعت کی طرف منسوب کرنا سچ پوچھو تو صاحب شریعت کی بلاغت میں نقص پیدا کرنے کے مرادف ہے، اور ایک طرح سے شریعت و صاحب شریعت کے ساتھ گویا سوء ادبی ہے۔

لیکن اسی کے ساتھ دوسرا طبقہ وہ بھی ہے، جو صاحب شریعت کے کلام کے متعلق مدعی ہے کہ (وہبی کمالات اور ان کے آثار و نتائج) سے قطعاً کسی قسم کا اس کو کوئی تعلق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ آدمی کے لئے ان کمالات تک رسائی کا امکان اگر ہوتا، اور خدا کے نزدیک ان کمالات کی اگر کوئی اہمیت ہوتی تو شارع علیہ السلام ان کی طرف لوگوں کو دعوت دیتے، اور ان کمالات کے حصول کے ذرائع کی طرف وہ راہ نمائی کرتے، جن قوانین و ضوابط کی ضرورت ان کمالات کے حاصل کرنے میں ہوتی ان کو وہ ضرور پیش کرتے ہیں۔

لیکن تم جانتے ہو کہ بالاتفاق ارباب ایمان یہ مانتے چلے آئے ہیں، کہ بنی نوع انسانی میں قطعاً ایک طبقہ ہے جنہیں انبیاء اور پیغمبروں کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، اور جیسے یہ مسلم ہے، اسی طرح سب ہی واقف ہیں، کہ انسانوں میں ایک گروہ ان لوگوں کا بھی ہے، جنہیں محدثین، صدیقین اور ابدال کہتے ہیں، مگر اسی کے ساتھ کون نہیں جانتا کہ مقام نبوت کو حاصل کرنے کے لئے شریعت نے کسی قسم کا کوئی قانون نہیں بنایا ہے، اسی طرح محدثیت یا صدیقیت یا بدلیت جیسے مقامات تک رسائی حاصل کرنے کے لئے شریعت نے نہ ضوابط ہی مقرر کئے ہیں، اور نہ ان مقامات کی طرف لوگوں کو دعوت دی ہے، نیز نہ کسی عمل کے متعلق یہ وعدہ کیا گیا ہے، کہ اس کے کرنے سے مذکورہ بالا مقامات آدمی کو مل سکتے ہیں، یا ان کے پانے میں کامیابی اس عمل کی راہ سے حاصل ہو سکتی ہے۔

بہر حال یہ قطعاً بعید نہیں ہے، کہ جیسے مذکورہ بالا کمالات و مقامات میں اسی نوعیت کے کچھ دوسرے کمالات و مقامات بھی ہوں بڑے بڑے ائمہ ثقات کے کشفی معلومات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے،

اسی لیے واقعہ تو یہی ہے، کہ ان کمالات کا اقرار و اعتراف (ایمان و اسلام) کی زینت ہے، اور ان کا انکار بری بات ہے، ہاں! صاحب شریعت کے کلام سے ایسے مطالب پیدا کرنا، اور ان ہی کو اس کلام کی تفسیر قرار دینا، یہ بلاشبہ جائز نہیں ہے، باقی اعتبار یا تاویل کے رنگ میں اسی قسم کی باتیں اگر کی جائیں تو یہ دوسری بات ہے، اور اس کی گنجائش پیدا ہو سکتی ہے، لیکن کلام کا بھی مطلب یہی ہے، یہ درست نہ ہوگا۔

بس مناسب یہی ہے کہ (شریعت کے لحاظ سے) ان جھگڑوں میں نہ الجھا جائے بلکہ ارباب معرفت کے ائمہ کے کلام میں جو باتیں اس سلسلہ کی پائی جاتی ہیں، ان ہی کے بیان کرنے پر قناعت کی جائے۔

اگرچہ ان وہبی کمالات کی بحث اس رسالہ کے دائرے سے خارج ہے، کیونکہ اپنی وقت کی وجہ سے ان کمالات سے بحث کرنے کا موقع اس رسالہ کے مباحث و مسائل کے بعد آتا ہے، لیکن پھر بھی مشہور قاعدہ کہ علم شی بہ از جہل شئے کی بنیاد پر نیز مالا یدرک کلہ لا یترک کلہ (جس چیز کے متعلق سب باتیں نہ معلوم ہو سکیں تو جو کچھ بھی اس کے متعلقہ معلومات ہیں، ان کو چھوڑنا بھی نہ چاہئے) اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے چند اجمالی اشاروں کا ذکر بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے، تاکہ کچھ نہ کچھ تھوڑا بہت ہلکا سا خاکہ ان کمالات کا لوگوں کے سامنے آ جائے۔

بہرحال قبل اس کے کہ ان کمالات کو بیان کیا جائے، چند مقدمات کا ذہن نشین کر لینا مناسب ہے۔

(۱) پہلا مقدمہ تو یہ ہے، کہ کسی چیز کا علم، علم حضوری ہی کی شکل میں کسی کو کیوں نہ ہو، لیکن یہ قاعدہ ہے کہ اس چیز کی طرف جب مستقل توجہ مبذول ہوگی، اور دوسری چیزوں سے الگ ہو کر جب اسی پر نظر جمادی جائے گی تو اس وقت اس چیز کے علم میں ایک خاص قسم کی شگفتگی پیدا ہو جاتی ہے، اور اس مستقل توجہ کی وجہ سے اس علم کے آثار و نتائج میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے، یعنے اپنی اپنی استعداد کے مطابق اس علم کے آثار و نتائج کے احساس میں ہر شخص خاص قسم کی شدت و اہمیت محسوس کرتا ہے، خصوصاً اس وقت جب اس احساس کے اضافہ میں بیرونی موثرات سے بھی اگر مدد مل رہی ہو لیکن یہی چیز جس کا حضوری علم عالم کو حاصل ہے، مستقل توجہ سے جب محروم ہوتی ہے، اور جیسا کہ چاہئے اس کے طرف کامل التفات کا موقع عالم کو میسر نہ آ رہا ہو، تو اس وقت شگفتگی کی جو کیفیت پہلی صورت میں پیدا ہوتی ہے، اب حاصل نہ ہوگی اور جو آثار و نتائج پہلی صورت میں مرتب ہو سکتے ہیں، اس وقت ان کا ظہور نہ ہوگا، اور ہوگا بھی تو بہت ہی معمولی اور ہلکے رنگ میں ہوگا میں اسکو

مثال کے ذریعہ سمجھاتا ہوں، خود سوچو کہ آدمی جب بھوکا پیاسا ہوتا ہے، یا زخمی ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ بھوک کا پیاس کا زخم کی تکلیف کا اسے حضوری علم ہوتا ہے، لیکن فرض کرو کہ اسی بھوک یا پیاس یا زخمی ہونے کی حالت میں وہ دوسرے مشغلوں میں اگر مصروف ہے، مثلاً گھمسان کی لڑائی جس وقت ہو رہی ہو، اس میں وہ گھرا ہوا ہو، یا میدان جنگ سے ان بھاگنے والوں کے ساتھ ہو، جن کے پیچھے دشمن تعاقب کرتا ہوا چلا آرہا ہو، الغرض دار و گیر درست وغیرہ کے ایسے حالات میں مبتلا ہو، جن میں دودھ پلانے والی دودھ پینے والے بچے کو بھول جاتی ہے، یا کسی سخت فکر و تردد میں بھی بھوکا پیاسا یا زخمی آدمی مبتلا ہو۔ ظاہر ہے، کہ ان حالات میں اپنے زخم کا احساس اس شخص کو جیسا کہ ہونا چاہئے نہ ہوگا، کہاں پر زخم لگا ہے، صحیح طور پر ایسے وقت میں اس کو اس کا بھی پتہ نہیں چلتا، اور نہ تکلیف کے آثار و نتائج ہی اس پر ایسی صورت میں جیسا کہ چاہئے مرتب ہوتے ہیں، نہ اس کے ہاتھ پاؤں ڈھیلے پڑتے ہیں، اور نہ کمزوری محسوس ہوتی ہے، یہی وجہ ہوتی ہے، کہ بھاگنے میں وہ کسی سے پیچھے نہیں رہتا، چال کی تیزی میں کسی قسم کی کوئی کمی نہیں پائی جاتی۔

لیکن فرض کیجئے کہ جن حالات میں وہ مبتلا تھا، ان سے اب وہ الگ ہو گیا، خود سوچئے کہ اس وقت اس کا کیا حال ہوگا، ظاہر ہے، کہ زخم اور زخم کی تکلیف کا احساس فوراً شدت پذیر ہو جائے گا، اور وہ سارے آثار و نتائج اچانک اس پر مسلط ہو جائیں گے جو زخم کی تکلیف سے پیدا ہو سکتے ہیں، وہی جو پوری قوت سے بھاگا چلا جا رہا تھا، بیٹھ جائے گا، ایسا معلوم ہوگا کہ جنبش کی سکت بھی اس میں باقی نہیں ہے، پلنگ پر بھی ٹھہرنا اس کے لئے مشکل ہے، چکرا کر گر پڑے گا، کوئی بٹھانا بھی چاہے تو بیٹھنا اب اس کو ناممکن معلوم ہوگا، اور فرض کیجئے کہ اسی حال میں اگر اس کی نظر اس پر پڑ جائے کہ اس کے جسم کے جس حصہ پر تلوار پڑی ہے، اس پر مکھیاں بھنک رہی ہیں، یا فرض کیجئے کہ زخم پر باہر سے کوئی چوٹ اس کو لگ جائے، کھلی ہوئی بات ہے، کہ اس بیرونی امداد سے اس کے احساس میں اور شدت بڑھ جائے گی، اسی طرح بھوکے کے سامنے اگر کھانا آجائے یا پیاسے کے آگے پانی رکھ دیا جائے تو اس بیرونی امداد سے بھوک اور پیاس کے احساس میں یقیناً بہت زیادہ تیزی پیدا ہو جائے گی اور بھوک پیاس کے آثار زیادہ شدید شکلوں میں نمایاں ہوں گے، یہ تو پہلا مقدمہ ہوا۔

(۲) دوسرا مقدمہ وہی مشہور بات ہے، یعنے علمی وجود میں اور خارجی وجود میں خاص قسم کے تعلقات ہیں، ان ہی تعلقات کا یہ نتیجہ ہے، کہ وجود خارجی کبھی علمی وجود سے پیدا ہوتا ہے، ارباب فلسفہ نے اپنی کتابوں میں چونکہ اس مسئلہ کی پوری تفصیل کی ہے، اس لئے بجائے تفصیل کے اس مقدمہ کے لئے

ان کی کتابوں کے مطالعہ کی میں سفارش کرتا ہوں۔

(۳) قاعدہ ہے، کہ مناسب چیز سے کسی شے کا جب تعلق پیدا ہو جاتا ہے، یعنے ایسا تعلق جو لباس سے لباس پہنے والوں کا ہوتا ہے، بہر حال ایسی دو چیزیں جن میں کسی قسم کی مناسبت ہو، خواہ اس مناسبت کی نوعیت کچھ ہی ہو، جب ان میں "مناسبت" کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے، تو یہ مشاہدے کی بات ہے کہ لباس کا اثر لباس پہننے والے تک منتقل ہو جاتا ہے، اور لباس کی خاصیت کو اپنے اندر وہ جذب کر لیتا ہے، لیکن اثر پذیری کی یہ کیفیت اس مناسبت کی نوعیت کی تابع ہوتی ہے، جو ان دونوں چیزوں میں پائی جاتی ہے، یعنے مناسبت کی قوت وضعف پر اس کا مدار ہے، مناسبت اگر کامل ہے، تو اثر کی منتقلی بھی پوری قوت سے عمل میں آتی ہے، اوپر نیچے اندر و باہر سب ہی میں اس کا اثر پھیل جاتا ہے، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ دونوں دو نہیں، بلکہ ایک ہی ہیں، یا یہ کہ جو کچھ ان میں ایک ہے، وہی دوسرا ہے، اور جو آثار و نتائج ایک پر مرتب ہوتے ہیں، وہی دوسرے پر مرتب ہونے لگتے ہیں، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ لوہے کا ایک ٹکڑا جب آگ میں ڈال دیا جاتا ہے، اور آگ چاروں طرف سے اس کا احاطہ کر لیتی ہے، اوپر سے بھی اور نیچے سے بھی، الغرض اندر اور باہر جب آگ کا اثر اس میں جاگزیں ہو جاتا ہے، تو تم اس وقت کیا نہیں دیکھتے کہ لوہے کا وہ ٹکڑا بجائے خود گویا ایک انگارہ ہے، اور کیسا انگارہ! جلانے میں پگھلا دینے میں نیز چمک دمک میں اس سے وہی آثار ظاہر ہوتے ہیں جو آگ کے انگارے سے صادر ہوتے ہیں۔

(اور یہ حال کچھ جمادی اشیا ہی تک محدود نہیں ہے،) انسانوں کو بھی دیکھئے کسی فن کے ماہر استاذ کی صحبت ان لوگوں کو جب میسر آجاتی ہے، جن کی قوت عاقلہ ذکی ہے، تو اس فن میں استاذ کا خاص رنگ ہوگا، اسی رنگ کو وہ قبول کر لیتا ہے، اسی طرح جن کا واہمہ ذکی ہوتا ہے، ان کو (طریقت) کے پیروں میں سے کسی پیر اور شیخ کی صحبت جب میسر آجاتی ہے، تو اس پیر کی خاص کیفیت اور نسبت کو اس کی قوت واہمہ اپنے اندر منتقل کر لیتی ہے، یوں ہی شاعروں میں سے کسی شاعر کی صحبت کوئی آدمی جب اختیار کرتا ہے جس کی قوت متخیلہ ذکی ہو تو اس شاعر کا شعر گوئی میں جو خصوصی رنگ ہوگا، اسی کو اس شخص کی قوت متخیلہ اپنے اندر پیدا کرے گی یعنے کلام کا استاد کے جو طور و طریقہ ہوگا، جس کلام کی شیرینی اور دلآویزی اس کے اشعار میں پائی جائے گی شاگرد کے کلام میں بھی وہی باتیں پیدا ہو جاتی ہیں، اور قلب جن لوگوں کا ذکی ہوتا ہے، جب کسی ایسے آدمی کی صحبت میں نشست و برخاست شروع کر دیتے ہیں، جو ہمیشہ ہشاش بشاش، خوش و خرم رہنے کے عادی ہیں، تو جوان کی صحبت میں

بیٹھے گا' اس میں بھی خوشی و خرمی کی کیفیتیں منتقل ہونے لگتی ہیں۔

یہ تھے وہ مقدمات جن کا اظہار مطلب سے پہلے ذکر مناسب تھا' اب اس تمہید کے بعد میں کہتا ہوں' کہ کسی شخص کا نفس ناطقہ پیدائشی طور پر اگر کامل ہو' یعنے اسکی پیدائش کے وقت ایسے اسباب جمع ہو گئے ہوں' جن سے اس نفس ناطقہ کو کامل ہونے میں مدد مل گئی ہو' ایسا آدمی پیدا ہونے کے بعد جب جوان ہوتا ہے (اور اپنی پیدائشی صلاحیتوں کی وجہ سے) بجائے کھیل کود میں مشغول ہونے کے اپنے نسمہ کی اصلاح کی طرف متوجہ رہتا ہے' اور یوں نسمہ کی تربیت و اصلاح میں کامیابی حاصل کر کے "ولائت صغریٰ" کے کمالات اس میں جب جلوہ گر ہو جاتے ہیں' تو اس کی "روح منعقد" کو وہ معاہدے یاد آ جاتے ہیں' جو حظیرۃ القدس کے ساتھ اس نے کئے تھے' اور ٹھیک جیسے آگ میں بلندی کی طرف اور مٹی میں پستی کی طرف جانے کی ایک طبعی تڑپ اور کشش پائی جاتی ہے' کچھ اسی قسم کی تڑپ اور کشش اس شخص کی روح منعقد میں حظیرۃ القدس کے متعلق پیدا ہو جاتی ہے'

اور اسی روح منعقد کی جبلت و فطرت میں اپنے خالق کردگار کے احساس کا جو جذبہ ودیعت کیا گیا ہے' ہر چیز سے الگ ہو کر اسی جذبہ کے متعلق اس پر یکسوئی کی کیفیت مسلط ہو جاتی ہے' اس باب میں نسمہ بھی اس کی امداد کرتا ہے' جس کی وجہ یہی ہے' کہ نسمہ کی ساری قوتیں "ولائت صغریٰ" کے نور سے منور ہونے کے بعد ہر قسم کی پراگندگیوں اور تشویشوں کی آلودگیوں سے پاک ہو جاتی ہیں ان میں سکنت اور طمانیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے' روح منعقد کا اپنے خالق آفریدگار سے جو فطری و جبلی لگاؤ اور تعلق ہے' وہ اب شگفتہ ہو جاتا ہے' اور "لاہوت" کے سامنے اپنی ہیچ میرزی کا احساس اس میں شدت اختیار کر لیتا ہے' اس کو محسوس ہونے لگتا ہے' کہ اس کا قیوم "لاہوت" ہی کی ذات مبارک ہے' یہی احساس اور یہی کیفیت بتدریج شگفتہ سے شگفتہ تر ہوتی چلی جاتی ہے' تا اینکہ ایک ایسا حال اس روح منعقد پر طاری ہو جاتا ہے' جس کے طاری ہونے کے بعد ساری کائنات لاہوت کے مقابلہ میں "ہیچ" نظر آتی ہے' اور وہ پاتی ہے' کہ سارے عالم کا واحد قیوم لاہوت ہی ہے' اور یہی احساس بڑھتے ہوئے اس درجہ تک ترقی کر کے پہونچ جاتا ہے' کہ کہنے والے اس کے بعد کہنے لگتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا یہاں موجود ہی نہیں ہے' اور جو چیزیں موجود نظر آتی ہیں در حقیقت حق تعالیٰ ہی کے وجود اور ذات کا وہ ایک رنگ ہے' اسی کے تحقق کی تعبیروں میں ایک تعبیر وہ بھی ہے۔

اس وقت روح منعقد کے اس احساس کی نوعیت دکلی نہیں ہوتی' یعنے عقلی مقدمات سے

پیدا ہونے والے نتائج کی جو کیفیت ہوتی ہے، وہ کیفیت اس کی نہیں ہوتی بلکہ اس کا یہ احساس جزئی نوعیت کا احساس ہوتا ہے، اسی قسم کا احساس جیسے آفتاب کو دیکھنے والے اپنے اندر اس کے ادراک اور احساس کو پاتے ہیں، اور محسوس کرتے ہیں کہ آفتاب ایک ایسی ہستی ہے، جو بالائی سمت میں پایا جاتا ہے، اور بالائی سمت میں اس کا پایا جانا یہ وجود آفتاب کی مختلف شانوں میں ایک شان ہے، اور اس کی مختلف تعبیروں میں ایک تعبیر ہے، بہر حال روح منعقد میں مذکورہ بالا احساس جو پیدا ہو جاتا ہے، نہ اس کو تصور ہی کہا جا سکتا ہے، اور نہ تصدیق، نیز متعدد معانی اور مفہومات کی طرف بھی اس میں کسی قسم کا التفات اور توجہ نہیں پائی جاتی نہ کسی قسم کی تفصیل و تشریح و تجزیہ کو وہ قبول کرتا ہے۔

بلکہ وہ ایک بسیط کیفیت ہے، یعنی باطن الوجود کے لحاظ سے باعتبار تقویم کے اور ظاہر الوجود کے لحاظ سے باعتبار قیوم ہونے کے لاہوت سارے ممکنات کو جو محیط ہے، اسی حیثیت سے

"لاہوت کی یافت"

کی وہ تعبیر ہے، گویا ایسا سمجھنا چاہیے کہ ایک متلاطم سمندر پر اچانک نظر پڑ جانے کے ساتھ سمندر کی دید کی جو کیفیت دیکھنے والے میں پیدا ہو جاتی ہے کچھ اسی قسم کا حال لاہوت کی اس یافت کا ہے، یعنی بایں حیثیت کہ سمندر اپنی لہروں اور موجوں کا قیوم ہے دیکھنے والے کی یہی دید سمندر کی بھی دید ہے اور بایں حیثیت کہ سمندر کی یہ لہریں اور اس کے امواج اسی سمندر میں گم اور مضمحل ہو کر رہ جاتے ہیں، اور اسی سمندر کی یافت کی وہ مختلف شکلیں ہیں، یہ ان لہروں اور موجوں کی بھی دید ہے۔

بہر حال لاہوت کی یہی بسیط یافت جو روح منعقد کو حاصل ہوتی ہے، درحقیقت اسی کا اصطلاحی نام معرفت ہے، البتہ اسی بسیط یافت کی کیفیت کبھی عارف کی قوت عاقلہ کی طرف منتقل ہو کر پہونچ جاتی ہے، اس وقت قوت عاقلہ تحلیل و تجزیہ، ترکیب و تفصیل وغیرہ کا عمل یافت کی اس کیفیت پر کرتی ہے، جس کے بعد پھر ایسے مقدمات اور قضایا بن جاتے ہیں، مثلاً یہ کہ ممکنات کا تعین ہی ان کے حقائق ہیں، اور قیوم ہی کی ذات اصلی اور حقیقی ذات ہے پھر ان دونوں مقدمات کے بعد یہ نتیجہ پیدا کیا جاتا ہے، کہ وجوداً تو (ممکنات اور ان کے قیوم) میں اتحاد کا رشتہ پایا جاتا ہے، لیکن اپنی اپنی ماہیت کے لحاظ سے دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں۔

پھر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے، کہ خاص لاہوت کی یافت سے روح منعقد کو سرفرازی نصیب

ہوتی ہے، یعنی لاہوت اپنا مستقل وجود وجود رکھتا ہے، اسی وجود کی یافت روح منعقد کو اس طور پر میسر آتی ہے، کہ اس وقت امکانی حقائق اس کے سامنے نہیں رہتے، گویا کچھ ایسی کیفیت پیش آتی ہے، جیسے دیکھنے والا خود آئینے کے شیشے ہی کو دیکھنے کے ارادے سے اسے دیکھے، ظاہر ہے، کہ اس وقت اس کی توجہ ان صورتوں سے ہٹ جاتی ہے، جو آئینہ میں نظر آتی ہیں، اور سامنے اس کے صرف شیشہ ہی شیشہ رہ جاتا ہے۔

لاہوت کی یافت روح منعقد کو جب اس رنگ میں ہوتی ہے اور یافت کی یہ کیفیت قوت عاقلہ میں بھی منتقل ہو کر پہنچ جاتی ہے تو اس وقت دو متضاد قسم کے ادراک میں اپنے آپ کو وہ مبتلا پاتی ہے، اس کش مکش سے نکلنے کے لئے "مواطن" اور "ظرف وجود" کے اختلاف کے نظریہ کی طرف اس کی راہ نمائی ہوتی ہے، جس کے بعد آدمی یہ فیصلہ کرتا ہے، کہ موجودات (ممکنہ) کے ساتھ لاہوت کا جو اتحادی رشتہ ہے، اس کے لحاظ سے لاہوت ایک خاص قسم کا وجود رکھتا ہے، جس کا موطن اور جس کی یافت کا ظرف ظلی ہے، اسی موطن میں تنزل کی حیثیت سے لاہوت کا یہ وجود "نفس کلیہ" کے نام سے موسوم ہوتا ہے، اسی طرح اپنے خالص تحقق اور اصلی وجود ہونے کی جو حیثیت لاہوت کو حاصل ہے، اس کے لحاظ سے بھی اس کا ایک واقعی موطن ہے، اور یقین کرتا ہے ظروف اور مواطن کے اختلاف سے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے، کہ "قوت عاقلہ" میں منتقل ہو جانے کے بعد مختلف نوعیتوں کے مقدمات اور قضایا پیدا ہو جاتے ہیں، ایسے مقدمات اور قضایا جن کا احاطہ قریب قریب ناممکن ہوتا ہے، ان تفصیلی قضایا اور مقدمات کو (جو قوت عاقلہ کے عمل و تصرف سے پیدا ہوتے ہیں) کبھی کبھی لوگ معرفت کہہ دیا کرتے ہیں لیکن جیسا کہ کہا گیا، معرفت کے لفظ کا حقیقی مصداق لاہوت کی یافت کی وہی بسیط کیفیت ہے، البتہ قوت عاقلہ کی طرف منتقل ہو جانے کے بعد مذکورہ بالا تفصیلی مقدمات و قضایا پیدا ہوتے ہیں، گویا اس بسیط کیفیت میں اور ان تفصیلی مقدمات اور قضایا میں یہی نسبت ہے، جو واقعہ میں اور اس واقعہ کی حکائت میں نسبت ہوتی ہے، اسی نسبت اور اسی تعلق کی بنیاد پر اگر ان تفصیلی مقدمات اور قضایا کو بھی معرفت کہہ دیا جاتا ہے، تو اس میں کوئی مضائقہ بھی نہیں ہے، یوں سمجھنا چاہیے کہ محکی عنہ (یعنے واقعہ جس کی حکائت کی جائے) اس کا جو نام تھا، اس نام سے حکائت کو بھی موسوم کر دیا جاتا ہے، (لفظ معرفت کے اطلاق کے متعلق اس نکتہ) کو چاہیے کہ ذرا توجہ سے اپنے سامنے رکھ لیا جائے، یعنی اس غلط فہمی میں نہ رہنا چاہیے کہ (قوت عاقلہ) کے پیدا کئے ہوئے قضایا اور مقدمات کے علم کی صوفیہ "معرفت" کے لفظ سے

تعبیر کرتے ہیں، اور ان تفصیلی مقدمات اور قضایا کے علم کو جو غیب سے حاصل کرتا ہے، اسی کو "عارف" سمجھا جاتا ہے، قطعاً یہ غلط بات ہے، بلکہ واقعہ وہی ہے جو میں نے عرض کیا یعنے معرفت درحقیقت ایک بسیط کیفیت ہے، البتہ عاقلہ میں منتقل ہو جانے کے بعد یہی کیفیت بسیط اس کے زیر تصرف جب آجاتی ہے، اور عاقلہ میں دوسرے معلومات میں جو محفوظ رہتے ہیں، ان کی مدد سے اس کیفیت بسیط پر جب ترکیب و تحلیل کا وہ عمل کرتی ہے، تب مذکورہ بالا تفصیلی قضایا و مقدمات پیدا ہوتے ہیں۔

گویا سمجھنا چاہئے کہ عاقلہ کے یہی معلومات جو ان میں محفوظ ہوتے ہیں، وہی عاقلہ میں اس بسیط کیفیت کی منتقلی کے وقت قالب کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، اور اسی قالب میں روح منعقد کی بسیط کیفیت عاقلہ میں ہو جاتی ہے، (روح منعقد کی اس کیفیت بسیط کی منتقلی قوت عاقلہ میں جس طریقہ سے ہوتی ہے) اس کو مثال سے یوں سمجھ سکتے ہو کہ احساس (مثلاً دیکھنا) ایک بسیط کیفیت کا نام ہے اس کا تعلق موضوع (جیسے زید) کی ذات سے بایں طور ہوتا ہے، کہ محمول (جیسے قیام کی صفت کے ساتھ) وہ متحد ہے، پھر اسی موضوع کی صورت (قیام کی صفت کے ساتھ) حس مشترک کی راہ سے آدمی کی قوت عاقلہ تک منتقل ہو کر پہونچتی ہے، قوت عاقلہ اسی صورت پر تحلیل و ترکیب کا عمل کر کے اسی سے ایسے مقدمات اور قضیئے (جملے) بنا لیتی ہے، جنھیں "محسوسات" کہتے ہیں، یعنے اسی کے بعد سمجھا جاتا ہے، کہ زید قائم ہے، اس قضیئے کا مصداق یا زید قائم نہیں ہے، اس کا مصداق دونوں محسوس باتیں ہیں، اور کبھی قوت عاقلہ کے اسی ترکیبی و تحلیلی عمل کے ساتھ بعض ایسے معلومات جو اس میں محفوظ تھے شریک ہو جاتے ہیں، مثلاً دور سے کسی ایسے آدمی پر نظر پڑ جائے جو کسی مکان میں بیٹھا ہوا ہے، اور اپنے ہاتھ کبھی اوپر منہ کی طرف اور کبھی نیچے زمین کی طرف لے جاتا ہے، اور اسی شخص کی صورت حس مشترک کی راہ سے قوت عاقلہ میں پہونچتی ہے، اب فرض کرو پہلے سے ہمیں یہ معلوم تھا کہ اس مکان میں زید رہتا ہے، اسی طرح تجربہ سے ہمیں یہ بھی معلوم تھا کہ جو حرکت اس شخص سے صادر ہو رہی تھی، اسی کو کھانا کھانا کہتے ہیں اور جس سے یہ حرکت صادر ہو رہی ہے، اسے کھانا کھانے والا کہا جاتا ہے، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں ہم کو کامل یقین ہو جاتا ہے، کہ جس شخص کو ہم نے دیکھا وہ زید ہی ہے، اور وہی کھانا کھا رہا ہے، اس کے بعد ہم اس دعوی کا اعلان کرتے ہیں، کہ زید کا کھانا کھانے والا ہونا یہ ایک ایسا واقعہ ہے جس پر احساس شاہد ہے، یعنے یہ ایک محسوس اور ایسا واقعہ ہے، جس پر مشاہدہ گواہ ہے۔

کوئی شبہ نہیں، کہ مذکورہ بالا شکل میں "احساس" کے وجود کا انکار نہیں کیا جا سکتا یقیناً وہ ایک واقعہ ہے، اور سچا واقعہ ہے، لیکن باوجود اس بات کے کہ عقل کا یہ فیصلہ کہ کھانے والا زید ہی ہے،

بسا اوقات ثابت ہوتا ہے، کہ غلط تھا۔

پس اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ معارفت سے مراد اگر روح منعقد کی بسیط کیفیت ہے، تو وہ بہرحال ایک واقعہ ہے، لیکن (قوت عاقلہ میں منتقل ہو جانے کے بعد) جو قضیئے اور مقدمات تیار ہوتے ہیں ہو سکتا ہے، کہ وہ غلط ہوں، پھر معرفت کی یہ کیفیت درجہ کمال تک جب پہونچ جاتی ہے اور ممکنہ وسعت کی حد تک اس کے اثر کا دائرہ پھیل جاتا ہے، تو وجوب کی شوکت و جلال اور لاہوت میں خالص اطلاق کی جو صفت پائی جاتی ہے، ان دونوں کے سامنے نفس ناطقہ مضمحل ہو کر رہ جاتا ہے جس کی وجہ ایک تو وہی ہے، جس کا پہلے ذکر آچکا ہے یعنے وجود علمی اور وجود خارجی میں جو تعلق ہے اس کا اثر بھی یہی ہے، نیز جس نفس کا اس وقت ذکر ہو رہا ہے، چونکہ اپنے پیدائشی کمالات کی وجہ سے اس میں اور لاہوت میں پوری پوری مشابہت پائی جاتی ہے، ماسوا اس کے خود بھی نفس ناطقہ میں تجرد اور اطلاق کی ایک خاص کیفیت پائی جاتی ہے، ان ساری باتوں کا مجموعی اثر یہ ہوتا ہے، کہ اس نفس ناطقہ کا احاطہ وہ خصوصی امور کر لیتے ہیں جو لاہوت کی ذات کے ساتھ مختص ہیں، اسی قسم کا احاطہ جیسے لوہے کا احاطہ آگ اور آگ کے خواص وصفات کر لیتے ہیں۔

میرا مطلب یہ نہیں ہے، کہ اس قسم کے آدمی کا نفس ناطقہ بجنسہ خدا بن جاتا ہے، اور نہ یہ مقصد ہے، کہ خدا کی ذات کا اس میں حلول ہو جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کا دعوی تو صریح کفر ہے، اور وہی دعوی ہے، جس کے نصاری قائل ہیں، یعنے ان کا عقیدہ ہے، کہ (مسیح علیہ السلام کی شکل میں لاہوت نے ناسوت کا لباس پہن لیا تھا) (بہرحال ان عقائد کو کفر قرار دیتے ہوئے میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں) اس کا حاصل یہ ہے، کہ نفس ناطقہ پر باہر سے بھی اور اندر سے بھی ربوبیت محیط ہو جاتی ہے، جس کا مآل یہی ہوا کہ واقع میں نفس ناطقہ ممکن ہی باقی رہتا ہے، (واجب نہیں بن جاتا) البتہ ربوبیت کی شان اس کے امکان پر غالب آجاتی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ امکان کی یہ کیفیت ایسی معلوم ہوتی ہے، کہ گویا کچھ بھی ہی نہیں، یعنے وہی بات کہ لوہے کا احاطہ جب آگ کر لیتی ہے، تو گو واقع میں لوہا لوہا ہی باقی رہتا ہے، لیکن لوہے میں لوہے ہونے کے جو آثار و خواص تھے، یا بالفاظ دیگر اس کے لوہاپن یا (حدیدیت) کی حالت ایسی ہو جاتی ہے، کہ گویا نہ اس کا کوئی اثر ہی نظر آتا ہے، اور نہ خود وہ باقی رہتا ہے، ایسا ہو جاتا ہے، کہ رنگ بھی اس لوہے کا آگ ہی کا رنگ ہے، اور نور بھی اس کا آگ ہی کا نور ہے، جلانے کی جو صفت آگ میں پائی جاتی تھی وہی اب لوہے، کی بھی صفت بن جاتی ہے اسی طرح دوسری چیز کو پگھلا دینے کی خاصیت آگ کی تھی اب لوہے کی بھی خاصیت ہوتی ہے۔

لیکن بایں ہمہ آگ والے رنگ سے اور اس کے نور و روشنی سے اسی طرح جلانے اور پگھلانے کی صفت کا حقیقی موثر و فاعل لوہا نہیں بلکہ وہی آگ ہوتی ہے، جو لوہے پر محیط ہے، ایسی حالت میں لوہے کے وجود کا ظہور کسی اثر میں نہیں ہوتا۔

پس جن لوگوں نے یہ دعوی کیا ہے، کہ لوہا آگ بن جاتا ہے، وہ قطعاً غلط بات کہہ رہے ہیں اور جھوٹ بول رہے ہیں، زیادہ سے زیادہ جو کچھ یہاں کہا جا سکتا ہے، وہ یہی ہے، کہ روشنی بخشی اور جلانے کے جو آثار آگ سے ظاہر ہوتے ہیں، اب یہی آثار لوہے پر بھی مرتب ہونے لگتے ہیں، اگر اس دعوی کے مدعی کے قول کی یہ توجیہ کی جائے، تو اس کی گنجائش ہے، گویا صورت حال یہ ہوتی ہے، کہ خالص آگ سے جو آثار ظاہر ہو رہے تھے، وہی آثار اسی آگ سے اس وقت بایں طور ظاہر ہو رہے ہیں، کہ لوہے کو وہ محیط ہے۔

اسی طرح جن لوگوں نے اس موقع پر یہ کہا کہ لوہا ایسی حالت میں "نار متحجرہ" بن جاتا ہے، یعنے ایسی آگ بن جاتا ہے، جس میں تحجر کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے، ظاہر ہے، کہ یہ قول بھی بعید از عقل اور خلاف واقعہ ہے، ایک غلط دعوی ہے، کیونکہ تحجر (یعنے حجر اور پتھر کی شکل اختیار کر لینا) یہ آگ کی شان نہیں ہے ہاں! پانی جیسی چیزیں بے شک کبھی کبھی پتھر کی شکل اختیار کر لیتی ہیں، لیکن آگ بھی کبھی پتھر بن جاتی ہے، یہ صحیح نہیں ہے، البتہ جو یہ کہتے ہیں، کہ لوہے کا احاطہ آگ جب (مذکورہ بالا رنگ میں) کر لیتی ہے، تو اس وقت اس کا لوہا پن یعنے (حدیدیت آگ کی چمک دمک کے آگے پوشیدہ ہو جاتی ہے ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں سارے آثار جو لوہے کی طرف منسوب ہوتے ہیں، ان کا حقیقی مبدء اور سبب، اور ان احکام کا واقعی سرچشمہ آگ کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، کوئی شبہ نہیں کہ اصل واقعہ کی صحیح تعبیر یہی ہے، اور اس کا مآل سچ پوچھو تو یہ نکلتا ہے، "کہ ناسوت ہی لاہوت کا لباس پہن لیتا ہے، یعنے نصرانیوں کا جو یہ عقیدہ ہے، واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے، پھر بھی ؎

وَرَاءَ ذٰلِکَ فَلَا اَقُوْلُ لِاَنَّہٗ　　سِرٌّ لِسَانُ النُّطْقِ عَنْہُ اَخْرَسُ

بہرحال وہبی کمالات کے جو مراتب و منازل ہیں، ان میں تو مذکورہ بالا کمال کی حیثیت ابتدائی کمال کی ہے، اور جس طبقہ کی تعبیر "سابقین" کے لفظ سے کی گئی ہے، ان کے مراتب کے حساب سے یہ دوسرے درجہ کا کمال ہے، کچھ ایسا سمجھنا چاہئے کہ خالص وہبی خداداد کمالات اور

---

[1] یعنے اس کے بعد جو کچھ ہے، میں زبان سے اس کا اظہار نہیں کر سکتا گفتگو کرنے والی زبان اس مسئلہ کی تعبیر میں گونگی ہے ۱۲

خالص اکتسابی کمالات کے درمیان کمال کے اس درجہ کی نوعیت گویا برزخ کی ہے، جس کی وجہ یہی ہے، کہ مذکورہ بالا کمال جیساکہ بتایا جا چکا ہے "ولایت صغریٰ" کے بعد ان ہی لوگوں کو حاصل ہوتا ہے، جو پیدائشی طور پر اس کمال کی صلاحیت لے کر پیدا ہوتے ہیں، نیز غیبی عنایات و الطاف وغیرہ خارجی اسباب سے بھی ان کو مدد ملتی ہے۔

وہبی کمالات کے اسی مقام کی تعبیر قدمار تو "سیر فی اللاہوت" کے الفاظ سے کرتے تھے، نیز اسی کو کبھی "قرب نوافل" کبھی "فنا و بقا" بھی کہا کرتے تھے، اور امام ربانی مجدد الف ثانی اسی کو "ولایت کبریٰ" کہتے ہیں، افضل المحققین نے یہ تعبیر اختیار کی ہے، کہ یہ "پوشیدہ اور مخفی لطائف میں سیر ہے"۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حق سے روایت کرتے ہوئے جو یہ حدیث قدسی بیان کی ہے، یعنے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے، کہ بندہ بذریعہ نوافل مجھ سے قریب ہوتا چلا جاتا ہے، اور اس کے بعد حدیث میں جو کچھ آیا ہے[۱] اگر سمجھا جائے تو اس حدیث کو وہبی کمال کے اسی مقام کی طرف اشارہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

بہر حال اس مقام پر فائض ہونے والے خدا ہی سے دیکھتے ہیں، اسی لئے ان کی نظر جو کام کرتی ہے، وہ دوسروں کی نظر نہیں کر سکتی، وہ خدا ہی سے کلام کرتے ہیں، اسی لئے وہ ایسی باتیں کرتے ہیں، جن کا بولنا دوسروں کے لئے جائز نہیں ہے، وہ خدا ہی سے پکڑتے ہیں، اسی لئے بسا اوقات احسان کرنے والوں کی کشتی وہ توڑ دیتے ہیں، اور کسی ایسے بچے کی گردن مار دیتے ہیں جس سے کسی قسم کا کوئی گناہ صادر نہیں ہوا تھا،[۲] حالانکہ کشتی کو بھی خدا کے سوا کسی نے نہیں توڑا اور بچے کو بھی خدا کے سوا کسی نے قتل نہیں کیا، وہی خدا جو کرتا ہے، ہر اس کام کو جس کا ارادہ فرماتا ہے، یعنے جو فعال لما یرید ہے، قرب کے اس مقام پر فائز ہونے والے بہ مشکل مختلف اقوام کے اندر قرنہا قرن میں ایک دو آدمی ہی ہوتے ہیں یعنے ایک کے بعد کوئی دوسرا اس مقام سے سرفراز ہوتا ہے، گویا ان کا حال وہی ہے، جو ارباب طریقت کے ائمہ اور پیشواؤں کا ہے، (یعنے صدیوں بعد کسی ایک کو امامت کا درجہ میسر آتا ہے)

---

[۱] اصل عربی الفاظ حدیث کے یہ ہیں لایزال العبد یتقرب الی الحدیث حدیث میں اس کے بعد ہے، کہ بندہ نوافل کے ذریعہ سے جب حق تعالیٰ سے قرب حاصل کرتا چلا جاتا ہے، تو بالآخر قرب کے ایسے مقام تک پہونچ جاتا ہے، کہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں، میں اس کی بینائی ہوتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کی شنوائی ہو جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، ہاتھ ہو جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، اس کے پاؤں ہو جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے ۱۲

[۲] سورہ کہف میں حضرت خضر اور موسیٰ علیہ السلام کے قصے کے بعض اجزاء کی طرف اشارہ ہے، یہ کام خضر علیہ السلام نے کیا تھا۔ ۱۲ مترجم

تنبیہ :- جیسے کمالات کے دوسرے شعبوں میں مختلف مدارج ومنازل ہوتے ہیں، یہی حال ولائت کبریٰ کے کمالات تک پہونچنے والوں کا ہے، یعنے مختلف مدارج ومنازل ان میں بھی پیدا ہوتے ہیں، آخر جب قرآن مجید میں رسل تک کے متعلق آیا ہے، کہ

تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض — ان رسولوں میں بعضوں کو بعض پر ہم نے برتری عطا کی ہے

توظاہر ہے، کہ جو رسل کے اس طبقہ سے تعلق نہیں رکھتے، ان میں مدارج ومراتب کا اختلاف کیسے نہ ہوتا، بہرحال اسی کا نتیجہ ہے، کہ ان میں بعض حضرات تو لاہوت میں اس کی بعض خاص تجلیات کے لحاظ سے یا اس کے تنزلات میں سے بعض تنزلات کے اعتبار سے فانی ہوجاتے ہیں مثلاً وجود منبسط میں کوئی فانی ہوجاتا ہے، اور ان میں بعض ایسے نفوس بھی ہوتے ہیں، جو خالص "لاہوت" میں فانی ہوتے ہیں، آخر روزمرہ تم کیا یہ نہیں دیکھتے کہ خشک گھاس اور پھوس ہلکی سی آگ کو بھی برداشت نہیں کرسکتی چھونے کے ساتھ ہی جل کر بھسم ہوجاتی ہے، لیکن لکڑی سے آگ کی حرارت کی برداشت میں زیادہ قوت وثبات کا اظہار ہوتا ہے، اور لوہا اس سے بھی زیادہ قوی ہے، اسی طرح ایک کمزور دل کے آدمی کی نظر جب کسی اچھی صورت پر پڑجاتی ہے، تو کچھ ہکا بکا ہو کر رہ جاتا ہے، اور اپنے اندر اس حسین سے بات تک کرنے کی مجال نہیں پاتا، اور نہ اس کے چھونے کی تاب رکھتا ہے، لیکن جس کے دل مضبوط ہوتے ہیں، ان کی تشفی صرف دیکھنے سے نہیں ہوتی، بلکہ براہ راست گفتگو کرنے کے مواقع تلاش کرتے رہتے ہیں، اور ان سے جو زیادہ قوی ہوتے ہیں، وہ تو ملنے جلنے کے بغیر مطمئن نہیں ہوسکتے۔ صرف دیکھ لینا یا بات چیت کرلینا ان کی تسلی کے لئے کافی نہیں ہوتا۔

عبقہ (۱۱)

"سعادت والوں کے چوتھے مرتبہ کی تفصیل اس عبقہ میں کی جائے گی"

خالص وہبی اور خداداد کمالات کا تصور بالکنہ ہی نہیں بلکہ بالوجہ بھی آسان نہیں ہے، (یعنے ان کے ذاتی صفات کا علم ہی نہیں بلکہ خارجی آثار واوصاف سے ان کی حقیقت تک رسائی دشوار ہے) البتہ ان چند تمہیدی مقدمات کو اگر ذہن نشین کرلیا جائے تو کچھ سمجھا جاسکتا ہے، کہ خالص وہبی کمالات کے کیا معنے ہیں، پہلا مقدمہ تو یہ ہے، کہ ایسے حقائق جو اجزاء سے مرکب ہوتے ہیں[1] اگرچہ ان سارے احکام کا

---

[1] یہاں مرکبات سے مصنف کا مقصود وہ حقائق ہیں جو بسیط نہیں ہوتے بلکہ مادہ اور صورت سے ان کی تعمیر ہوتی ہے ۱۲

منشاء جو ان کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اور سارے آثار جو ان سے صادر ہوتے ہیں، ان کا بظاہر سرچشمہ ان کی صورت ہی ہوتی ہے، لیکن پھر بھی ان میں بعض مرکب حقائق تو ایسے ہوتے ہیں کہ مادہ بھی ان کا مخفی نہیں بلکہ عمل و دخل کے لحاظ سے ظاہر ہوتا ہے اور صورت میں تشخص کا رنگ مادے ہی سے پیدا ہوتا ہے، اور اس مرکب کے بعض احکام کا منشاء بھی اس کا مادہ ہی ہوتا ہے، ایسی صورت میں صورت کے آثار تغیر پذیر رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں، ان کی کوئی اہمیت حاصل نہیں ہوتی، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان پر کسی کی نظر پڑتی ہی نہیں۔

لیکن برعکس اس کے بعض مرکب حقائق کی صورت اپنے مادے پر غالب رہتی ہے، اس پر کچھ اس طرح چھا جاتی ہے، کہ مادہ بے چارا اس کے دامن میں گویا پوشیدہ ہو کر رہ جاتا ہے، ایسی حالت میں صورت کی حیثیت اپنے احکام کے لحاظ مستقل ہوتی ہے، اور اسی کے اقتضاء کے مطابق ان احکام کا ظہور ہوتا ہے، نہ تغیر و تبدل کے لئے ان احکام میں راہ نکلتی ہے، اور نہ وہ مخفی اور پوشیدہ ہوتے ہیں، (میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں مثال سے اس کو سمجھو) دیکھو پتھر اور آدمی اگرچہ مادہ دونوں ہی کا مٹی ہے، لیکن مٹی کے آثار و خصوصیات مثلاً سختی خشکی برودت اور کثافت و کدورت اسی طرح یہ بات کہ حیوانی معدے میں ہضم ہونے اور اس کے بدن میں گوشت بن کر جذب ہونے کی صلاحیت جو اس میں نہیں پائی جاتی، اس کی یہ صفت نیز حیوانی جسد کو اس سے جو ضرر پہونچتا ہے، اس کی یہ خاصیت اور از ین قبیل مٹی کے دوسرے اوصاف ظاہر ہے، کہ پتھر میں کتنی نمایاں شکل میں پائے جاتے ہیں، خود پتھر کی صورت ہی ایسی ہے، جس سے مٹی کے یہ سارے خصوصیات جو پتھر میں پائے جاتے ہیں ان کو مدد ملتی ہے، لیکن اسی کے مقابلہ آدمی جس کا مادہ بھی وہی مٹی ہے، اس میں تم دیکھ رہے ہو مٹی کی مذکورہ بالا خصوصیتوں میں سے کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی، بلکہ برعکس اس کے آدمی میں ایسے صفات پائے جاتے ہیں جو مٹی کے مذکورہ بالا صفات کی ضد ہیں، اور سچ تو یہ ہے، کہ انسانی جسد کی جو ظاہری حالت ہے، اس کو دیکھتے ہوئے یہ سمجھنا بھی دشوار ہے، کہ اس میں مٹی پائی ہی جاتی ہے، یا نہیں اور یہ کہ اس کا مادہ مٹی ہے، بظاہر آدمی کے بدن کو دیکھ کر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، ہاں غور و فکر کے بعد یہ پتہ چلتا ہے، یا حدسی طور پر بعضوں کو اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے، (لیکن بظاہر اس کا علم آسان نہیں ہے) بہر حال پتھر تو اس مرکب حقیقت کی مثال ہے جس میں مادے کے آثار ظاہر و باہر ہیں، اور آدمی اس مرکب حقیقت کی نظیر ہے، جس میں صورت ہی کا رنگ غالب ہے، اور مادے کے احکام مخفی ہیں) اب میں یہ اصطلاح مقرر کرتا ہوں کہ پہلی قسم کی مرکب حقیقتوں کا نام ظاہر المادہ

خفی الصورت رکھتا ہوں یعنے مادی احکام تو ان میں ظاہر ہیں اور صورت، صورت کے احکام ان میں مخفی و پوشیدہ ہیں اسی طرح دوسری قسم کا نام ظاہر الصورۃ خفی المادہ رکھتا ہوں یعنے صورت، صورت کے احکام تو ان میں ظاہر ہیں مادہ اور مادہ کے احکام و آثار مخفی و پوشیدہ ہیں۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے، کہ بعض مرکبات ایسے ہوتے ہیں جن میں مادہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے، اور اہمیت اسی کو حاصل ہوتی ہے، باقی صورت ان کی تو اس کی ضرورت صرف مادہ ہی کی حفاظت کے لیے ہوتی ہے، اور مادے ہی کی زینت و آراستگی کا ذریعہ یہ صورت ہوتی ہے، مثال سے اس کو یوں سمجھو، فرض کرو کہ ایک آدمی کسی شہر سے دوسرے شہر کی طرف جانا چاہتا ہے، یہ خیال کرکے کہ ضرورت کے وقت اس سے کام لوں گا یہ کرتا ہے، کہ سونے کی ایک انگوٹھی بنوا لیتا ہے، تاکہ جوکھم کے وقت وہ کام آئے، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں اس کا اصلی مقصود تو سونا ہی ہے، اہمیت اسی کو حاصل ہے، باقی اس سونے کو انگوٹھی کی صورت جو اس نے عطا کی ہے، اس سے غرض اس سونے کی حفاظت ہوتی ہے، اور یہ بھی کہ مردوں میں زیور کے استعمال کا جو طریقہ ہے یعنے انگوٹھی پہننا یہ بات بھی اسی ضمن میں حاصل ہو جاتی ہے، اسی کے برعکس ایک دوسری شکل یہ بھی بعض مرکبات کی ہوتی ہے، کہ اصلی مقصود ان میں صورت ہی ہوتی ہے، اسی کا وجود اہم ہوتا ہے، وہ مادے کی ضرورت ان میں صرف اس لئے ہوتی ہے، کہ صورت کے حسن و جمال کے ظہور کا ذریعہ ہوتا ہے، اور اس صورت کے حاصل کرنے کا گویا وہ جال اور دام ہے یعنے صورت کا وجود مادے کے بغیر چونکہ ممکن نہیں ہے اس لیے مادے کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے، اس کی مثال یہ ہے، کہ ماہر خطاط حروف اس لیے لکھتا ہے تاکہ خطاطی کا جو ہنر اس میں پایا جاتا ہے، اس کو ظاہر کرے، کھلی ہوئی بات ہے، کہ اصل مقصود ایسی صورت میں حروف کی شکل و صورت اور ان کی نوک و پلک ہی ہے، اگرچہ ان حروف میں شکل و صورت کے ساتھ مادہ بھی ہوتا ہے، یعنے سیاہی کے وجود کے بغیر ان حروف کا ظہور نہیں ہو سکتا لیکن ظاہر ہے کہ خطاطی کے ہنر کے اظہار کی ضمانت صرف حروف کی شکلوں ہی میں مستور ہے، بلکہ یہ واقعہ ہے، کہ سیاہی کے بغیر اگر حروف کا نقش پذیر ہونا اگر ممکن ہوتا تو خطاط اپنے کمال کے اظہار میں سیاہی اور روشنائی کی طرف توجہ بھی نہ کرتے۔

بہرحال مرکبات کی مذکورہ بالا دو قسموں میں سے پہلی قسم کا تو میں مقصود المادہ نام رکھتا ہوں، اور دوسری قسم کا نام مقصود الصورۃ قرار دیتا ہوں۔

تیسرا مقدمہ اسی سلسلہ کا یہ ہے، کہ مرکب حقائق کا کمال اگرچہ یہی ہے، کہ صورت کے سامنے

مادہ مضمحل ہو کر رہ جائے، اور مادے پر صورت غالب ہو کر چھا جائے لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے
کہ مادہ کا ترقی کر کے ان حدود تک پہونچ جانا جن کے بعد صحیح معنوں میں صورت کے احکام کی اس سے
نمائش ہونے لگے، اس کی دو شکلیں ہیں، پہلی شکل تو یہ ہے کہ مادہ ان مقررہ حدود تک ترقی کر کے جو پہونچا
ہو تو اس میں اس کی صلاحیت اور استعداد کو دخل ہو، نیز ان چیزوں سے مدد ملی ہو، جن سے اس کی
صلاحیتوں کا ظہور ہوا، یعنے معدات سے بھی مدد ملی ہو، اور دوسری شکل یہ ہے، کہ صانع اور کاریگر جس نے
مادے پر عمل کر کے ان حدود تک پہونچا دیا ہو، کہ صورت کے کمالات کی جلوہ نمائی اس سے ہونے لگی اس
صانع اور کاریگر کا شروع ہی سے صرف صورت ہی کا اظہار مقصود ہو، ابتدا ہی سے یہ بات اس کے پیش
نظر ہو کہ اس مادے سے فلاں صورت کے آثار کو نمایاں کروں گا، اور اسی نصب العین کو سامنے رکھ کر
کسی ایسے مادے کو اس نے چن لیا، جس کے متعلق اس نے اندازہ کر لیا ہو کہ صورت اور اس کے آثار
کے اظہار کی اس میں خصوصی صلاحیت ہے، اور اسی مقصد کے پیش نظر رکھ کر اس مادے پر کاریگر شفقت
و عنائت کی نظر رکھنے لگا، اور اس کی تربیت و پرداخت پر خصوصی توجہ اس کی مبذول ہوتی رہی بنانے
اور سنوارنے میں اس کے منہمک رہا، ایسے تمام امور جن سے صورت اور اس کے آثار کے ظہور میں رکاوٹ
پیدا ہو سکتی تھی، ان کا ازالہ کرتا رہا، اور ایسی راہ پر اس مادے کو ڈال دیا کہ جس کام کا اس کو کاریگر بنانا چاہتا
ہے اس حصول میں مدد ملتی چلی جائے۔

میں (ان دو قسموں میں سے) پہلی قسم کا نام کامل الاستعداد اور دوسری قسم کا نام "مجتبیٰ" رکھتا
ہوں، یعنے "جو چن لیا گیا" جس کا ترجمہ ہو،" اس حیثیت سے کہ "مجتبیٰ" پر صانع اور کاریگر خاص توجہ اور عنایت
رکھتا ہے، ہم اس کی اس حیثیت کی تعبیر "وجاہت" کے لفظ سے کریں گے اسی طرح صانع ہر قسم کی
مزاحمتوں اور رکاوٹوں سے حفاظت کرتے ہوئے، اس کی نگرانی کرتا ہوا چلا آتا ہے، "مجتبیٰ" کی اس خصوصی
شان کی تعبیر میں "عصمت" کے لفظ سے کروں گا (میں نے جو کچھ کہا اس کی مثال یہ ہے، کہ حکومت کے
مختلف عہدوں میں سے کسی عہدے مثلاً وزارت کے لئے یا سپہ سالاری کے لئے کسی آدمی کے آمادہ
اور تیار ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنے کبھی تو یہ ہوتا ہے، کہ یہ آمادہ ہونے والا آدمی بجائے خود دانشمند
مدبر، شگفتہ مزاج، ہنس مکھ ہو، اس کے ان ہی کمالات کو دیکھ کر بادشاہ کی عنائت اس کی طرف متوجہ ہوگئی
اور جس منصب کے وہ مناسب تھا اس پر اس کا تقرر عمل میں آیا، اور جیسے یہ ہوتا ہے کبھی یہ بھی ہوتا ہے، کہ
حکومت کے عہدوں میں سے کسی خالی عہدے کی معموری بادشاہ کے پیش نظر ہو، بادشاہ دیکھ رہا ہو کہ
جب تک اس عہدے پر کسی کا تقرر نہ ہوگا حکومت میں ایک ایسا خلا باقی رہ جاتا ہے جس سے حکومت کی

شان و شوکت کو بھی نقصان پہونچ رہا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے کہ کاروبار سلطنت میں اس جائداد کے خالی رہنے کی وجہ سے خلل پیدا ہو، یہی سوچ کر بادشاہ ایک ایسے آدمی کا انتخاب کرتا ہے، جس کے متعلق وہ اندازہ کر لیتا ہے، کہ جس جائداد کی معموری اس سے مقصود ہے، اس کے فرائض بحسن و خوبی یہ انجام دے سکے گا، اور اسی غرض سے اس شخص کو اپنی شفقت و عنایت کے آغوش میں لے لیتا ہے، اس کی تعلیم و تربیت میں کوشش کرتا ہے، اس کی نگرانی کرتا رہتا ہے، کہ کسی ایسی راہ پر وہ نہ لگ جائے جس پر چلنے سے کے بعد اس عہدے کے فرائض کی تکمیل نہ کر سکے گا، جس پر اس کا تقرر مقصود ہے، بادشاہ اس میں کاروباری صلاحیت پیدا کرنے کے لئے مختلف نوعیت کے آسان و مشکل کاموں میں اس کو مشغول رکھتا ہے، تا اینکہ جس کام کے لئے بادشاہ نے اس کا انتخاب کیا تھا وہی کام اس کے سپرد کر دیا جاتا ہے، یعنی جس عہدے پر تقرر مقصود تھا اسی پر اس کا تقرر ہو جاتا ہے۔

سلاطین اپنے جس لڑکے کو اپنے بعد اپنا ولی عہد مقرر کرتے ہیں، عموماً اس کے ساتھ تلق الذکر طرز عمل کو وہ اختیار کرتے ہیں۔

چوتھا مقدمہ اسی سلسلہ کا یہ ہے کہ کسی چیز میں کوئی دوسری چیز جب فانی ہوتی ہے، تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی کبھی تو ایسا ہوتا ہے، کہ اس فنا ہونے والی شئے کا فانی ہو جانا ہی اس کا کمال ہوتا ہے، جس حد تک فنائیت میں وہ ترقی کرتی چلی جاتی ہے، اسی حد تک اس کا کمال بھی بڑھتا چلا جاتا ہے، لیکن کبھی صورت حال یہ نہیں ہوتی یعنے صرف فانی ہو جانے پر اس شئے کا کمال منحصر نہیں ہوتا، بلکہ اس شئے کے فانی ہونے یا اس کو دوسری چیز میں فنا کرنے سے غرض یہ ہوتی ہے۔ کہ جس چیز میں وہ فانی ہو رہی ہے، اس کے کمال کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے یا جن چیزوں تک اس کا اثر براہ راست نہیں پہونچ سکتا، ان تک اس کے اثر کو پہونچانے میں اس فانی ہونے والی شئے کی فنا پذیری کو ذریعہ بنایا جائے (میں جو کچھ کہہ رہا ہوں مثال سے اس کو یوں سمجھو) کہ آگ میں کسی چیز کے ڈالنے سے کبھی تو یہ غرض ہوتی ہے، کہ خود وہی چیز جل جائے، مثلاً کسی خط کے متعلق یہ چاہا جاتا ہے کہ اس کے مضمون سے کوئی دوسرا واقف نہ ہو، تو آگ میں خط کو جھونک دیا جاتا ہے ظاہر ہے کہ مقصود اس وقت صرف خط کو جلانا ہی ہے، اس کے سوا اور کوئی دوسری غرض اس فعل سے نہیں ہے، لیکن کبھی آگ کے شعلے کو بھڑکانا اور اس کی روشنی میں اضافہ و وسعت یا آگ میں کسی چیز کو ڈال کر چاہا جاتا ہے کہ ایسے مریض کو اس سے سینکا یا داغا جائے جو براہ راست آگ کی حرارت برداشت نہیں کر سکتا، الغرض آگ میں جو چیز ڈالی جاتی ہے محض اس کا جل جانا ہی پیش نظر نہیں ہوتا، بلکہ کسی دوسر

مقصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ اس کو بنایا جاتا ہے۔

ہم پہلی قسم کا نام المنغمس فی خطیرۃ القدس رکھتے ہیں، (یعنے غریق خطیرۃ القدس یا خطیرۃ القدس کا غریق) کے نام سے اس کو موسوم کیا جائے، اور دوسری قسم کی تعبیر "باسطہ کمال خطیرۃ القدس" کے الفاظ سے کرتے ہیں، (یعنے خطیرۃ القدس کے کمالات میں وسعت پیدا کرنے والا)

یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ دوسری قسم یعنی (جس سے خطیرۃ القدس کے کمالات کی توسیع، مقصود ہوتی ہے، اس کے متعلق یہ ضروری نہیں ہے، کہ فنا کے سارے مدارج اور مراتب کو وہ طے کرے، بلکہ اس کا حق صرف اس قدر ہے، کہ خطیرۃ القدس کے کمال میں وسعت پیدا ہونے کے لئے جتنے مدارج کے طے کرنے کی ضرورت ہے، بس انھیں طے کرلے، مثلاً کسی مریض کو داغنے کے لئے لوہے، کو آگ میں ڈالتے ہیں، تو ظاہر ہے، کہ اس وقت آگ میں لوہے کے لئے بس اسی قدر ضروری ہے، کہ داغنے کے کام کا کام ہو جائے، فنائیت کی اتنی کیفیت بھی اس میں اگر پیدا ہو جائے، تو یہی کافی ہے۔

پانچواں تمہیدی مقدمہ اس سلسلہ کا یہ ہے، کہ نفس ناطقہ جو روح منعقد کے لئے گویا مادہ ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اس کے ادراک وعلم کی کیفیت قوت لامسہ (چھونے کی قوت) کے ادراک کے جیسی ہے، یعنے معلوم سے متاثر ہونا اور اس کے رنگ میں رنگین ہونا قوت لامسہ کے احساس وادراک کا جیسے یہ طریقہ ہے، بجنسہ یہی حال نفس ناطقہ کے ادراک کا بھی ہے، جس کا حاصل یہی ہوا کہ معلوم کے ادراک کا مطلب نفس ناطقہ کے متعلق یہی ہوتا ہے، کہ اپنے اس معلوم میں نفس ناطقہ فانی ہو جاتا ہے "نفس ناطقہ کا اپنے معلوم میں فانی ہو جانا" اس کی تعبیر لوگ "معرفت" سے کرتے ہیں، جیسا کہ پہلے بھی اس کا ذکر آچکا ہے، بتایا گیا تھا کہ معرفت نفس ناطقہ کی ایک ایسی بسیط کیفیت کا نام ہے، جو ایک اجمالی حقیقت ہوتی ہے، البتہ قوت عاقلہ پھر اپنے ان معلومات کی مدد سے جو اس کے اندر محفوظ ہوتے ہیں، اس بسیط اور اجمالی حقیقت کی تفصیل کرتی ہے، یہ حال تو نفس ناطقہ کے ادراک وعلم کا تھا، لیکن اسی کے مقابلہ میں وہ چیز جس کا اصطلاحی نام "روح ملکوتی" ہے، اور بتایا گیا تھا کہ روح منعقد کی گویا یہ صورت ہوتی ہے، (جیسے نفس ناطقہ کی حیثیت روح منعقد کے حساب سے مادہ کی تھی) بہر حال روح ملکوتی کا حال ادراک وعلم میں قوت باصرہ (بینائی کی قوت) کے مانند ہے، بایں معنے کہ بینائی کی قوت ایسی کثیر ومتعدد چیزوں کا ادراک کرتی ہے، جو باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہیں، اور ان متعدد وکثیر امور کا ادراک قوت باصرہ کو اس شان سے حاصل

ہوتا ہے، کہ امور کثیرہ کی صفت کثرت و تعدد اپنے حال پر باقی رہتی ہے (بالفاظ دیگر بہت سی چیزوں کو بہت سی چیزوں ہی کے رنگ میں وہ دیکھتی ہے) نیز جن چیزوں کو وہ دیکھتی ہے، ان سے نہ وہ مغلوب ہوتی ہے، اور نہ منفعل ہوتی ہے، بلکہ برعکس اس کے خود ان پر چھا جاتی ہے، اور ان کا احاطہ کر لیتی ہے، اسی کے ساتھ بینائی کی اس قوت کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے، کہ ایسی متعدد چیزیں جن میں ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں، ان سب چیزوں کا ایک ساتھ اس کو ادراک حاصل ہوتا ہے) اور یہی حال روح ملکوتی کے ادراک و علم کا ہے) اصطلاحاً اس کے اس علم و ادراک کو ذوق کہتے ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ ذوق اور معرفت میں یہی فرق ہے، کہ ذوق تو ایک تفصیلی امر ہے، اور معرفت ایک اجمالی حقیقت ہے، مگر باوجود اس کے یہ بھی یاد رکھنا چاہیے، ذوقی علوم بھی نہ تصوری کی مد میں داخل ہو سکتے ہیں، اور نہ تصدیق کے شعبے میں ان کے معلومات سے مقدمات اور قضایا جو بنتے ہیں، یہ بھی قوت عاقلہ ہی کی کارستانی ہوتی ہے، قوت عاقلہ کے اسی کام کا نام حکمت ہے، اسی لئے حکمت کے پیدا کردہ نتائج بھی سب صحیح ہوتے ہیں، بخلاف معرفت کے نتائج کے جنھیں فن حقائق کہتے ہیں، ان کا حال یہ نہیں ہوتا، حکمت کے سارے نتائج اسی لئے صحیح ہوتے ہیں، کہ ان کے اصول کو حاصل کرنے والے احاطہ اور تفصیل کے رنگ میں حاصل کرتے ہیں، خصوصاً ان اصول کو ان لوگوں نے حاصل کیا ہو جن میں وجاہت اور عصمت کے صفات پائے جاتے ہوں، یعنے وہ وجیہ و معصوم ہوں، البتہ کبھی کبھی یہ ہوتا ہے، کہ حکمت کی راہ سے علم حاصل کرنے والے یعنے حکماء ان لوگوں کی رعایت سے جو ان کے مخاطب ہوتے ہیں، مجاز اور استعارہ کا طریقہ اپنے کلام میں اختیار کرتے ہیں، لیکن اصل حقیقت اور "سرکار" سے وہ بخوبی واقف ہوتے ہیں بہرحال جن لوگوں پر معرفت کی شان غالب ہوتی ہے، ان لوگوں کو میں "قوی النفس" کے نام سے اور جن پر ذوق کی کیفیت غالب ہوتی ہے ان کو "متیقظ الروح" (صاحب روح بیدار) کے نام سے موسوم کرتا ہوں۔

ان تمہیدی مقدمات کے بعد اب اصل مطلب کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں (یعنے گذشتہ اصطلاحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے) ہم کہتے ہیں کہ روح منعقد اگر ایسی ہے، کہ نفس ناطقہ ہی کا اس میں غلبہ ہے، اور وہی اس پر ظاہر و غالب ہے، اور نفس ناطقہ کے سلسلہ میں جو قوی تر نفس ہے وہی اس کا مقصود ہے، اور وہ کامل الاستعداد ہے، حظیرۃ القدس میں غرق ہے، تو ایسا آدمی جس کی یہ حالت ہو اس کا شمار "ولایت کبریٰ" کے ائمہ اور پیشواؤں میں کیا جاتا ہے، یہی معرفت والے اور فن حقائق

والے حضرات ہیں۔

لیکن روح ملکوتی جس پر ظاہر ہو' اور وہی مقصود ہو' وہی اس میں بیدار ہو اور وہ "مجتبےٰ" ہو' یعنے اس کا انتخاب کیا گیا ہو' خطیرۃ القدس کے کمال میں اس سے بسط وکشادگی پیدا ہوتی ہو' تو اس مقام والوں کا وہی امام سمجھا جائے گا' اور ایسا آدمی وجیہ بھی ہوتا ہے' اور معصوم بھی' اسی کو صاحب ذوق بھی کہتے ہیں اور حکیم بھی۔

پھر حق تعالیٰ اس شخص کی تربیت فرماتے ہوئے اس پر مفید علوم کا الہام فرماتے ہیں یعنی ان علوم کا جن سے اپنی مفوضہ خدمت کی سرانجامی میں وہ مستفید ہو سکتا ہو' اسی الہام اور القار کو تفہیم بھی کہتے ہیں نیز اس کی روح کی بیداری کا بھی' اور اس کی صفت عصمت کا بھی یہ اقتضار ہوتا ہے' کہ اس شخص کے علوم میں ایسی چیزوں کی آمیزش نہیں ہوتی "جو غیب سے عطا کئے ہوئے علوم کے سوا ہوں' حکمت کے متعلق یہ جو کہا گیا تھا کہ" وہ اور اس کے سارے نتائج حق ہوتے ہیں" اس کی وجہ یہی ہے' اس شخص کے علوم میں نہ سامنے سے اگر کوئی غلط چیز شریک ہو سکتی ہے' اور نہ پیچھے سے[1] تفہیم چونکہ اس سلسلہ کی چیزوں میں سب سے اعلیٰ مرتبہ پر ہے' اس لئے اگر اس کی تعبیر "وحی باطن" سے کی جائے' تو شاید یہ کوئی زیادہ بعید تعبیر نہیں ہو سکتی

بہر حال خالص خداداد وہبی کمالات کے جو مقامات ہیں تفہیم ان مقامات میں پہلا مقام ہے اور سابقین کے مدارج میں یہ تیسرا درجہ ہے' قدمار صوفیہ ان ہی لوگوں کو "صدیقین" کہتے تھے' اسی بنیاد پر ان میں یہ مشہور تھا کہ ولایت اور نبوت کے بیچ میں یہ ایک درمیانی مقام یعنے برزخ ہے' جسے صدیق کے سوا اور کوئی عبور نہیں کر سکتا' امام ربانی (مجدد الف ثانی) نے اسی مقام کی تعبیر "ولایت علیا" کے الفاظ سے فرمائی ہے' اور افضل المحققین اسی کو "قرب وجود" بھی کہتے ہیں' اور اسی کی تعبیر "حکمت" کے لفظ سے بھی کرتے ہیں' گویا اس سلسلہ میں انھوں نے اس قاعدہ کی پابندی کی ہے' کہ کسی "کل" کے شریف ترین جزر کا جو نام ہو وہی نام "کل" کا بھی رکھ دیا جائے' یا شاخوں میں سب سے بہتر وبرتر شاخ کا جو نام ہو' وہی نام اصل اور جڑ کا بھی رکھ دیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے' کہ حکیم اپنی وجاہت اور عصمت' نیز اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے کہ خطیرۃ القدس کے کمال کو وہی پھیلاتا ہے' الغرض ان ہی وجوہ سے اس کی شان' وہی ہو جاتی ہے جو ملار اعلیٰ کی

---

[1] اشارہ قرآنی آیت "لایاتیہ الباطل من بین یدیہ ولا من خلفہ" کی طرف ہے جو قرآن کی ایک بڑی خصوصیت ہے' جس کا ترجمہ یہی ہے' کہ غلط بات اس میں نہ سامنے سے آکر شریک ہو سکتی ہے' اور نہ پیچھے سے تفہیمی علوم والوں کی حالت بھی چونکہ اسی کے قریب قریب ہوتی ہے' اسی لئے مصنف نے اس خصوصیت کو ان کی طرف بھی منسوب فرما دیا۔

ہوتی ہے، یعنے علوم کو (حق تعالیٰ) سے ملاء اعلیٰ والے بلا واسطہ جیسے حاصل کر لیتے ہیں، اور ان علوم میں کسی کے وہ مقلد نہیں ہوتے، یہی حال حکیم کا بھی ہوتا ہے، ہاں! صاحب شریعت کے علوم میں اور حکیم کے علوم میں چونکہ مخالفت نہیں، بلکہ موافقت ہی کا رنگ پایا جاتا ہے، اور حکیم کو غیب سے یہ حکم دیا جاتا ہے، کہ وہ صاحب شریعت کے علوم کی ہمنوائی کرے، اور ان کی تائید کرتا رہے، اس لحاظ سے اگر اس کو بھی صاحب شریعت کا مقلد کہہ دیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے، نیز تدبیرات الٰہی کے اجمالی نظام میں تشخص اور تعین کا رنگ حکیم بھی چونکہ اسی طرح پیدا کرتا ہے، جس طرح ملاء اعلیٰ والے بھی یہی کام انجام دیتے ہیں اس لئے حکیم کی شان اور ملاء اعلیٰ والوں کی شان اس لحاظ سے بھی ایک ہی ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ حکیم کی شان کا رنگ کلی ہوتا ہے، اور ساری باتیں جو اس سے متعلق ہوتی ہیں، ان میں بھی کلیت ہی کی کیفیت پائی جاتی ہے، یہی وجہ ہے، کہ کسی خاص شخص کے ساتھ اس کی ہمت متعلق نہیں ہوتی، وہ اس سے ارفع و بلند ہے، کہ عالم مثال میں منتقل ہو کر کوئی چیز اس تک پہونچے، اور اسی کی بنیاد پر وہ اپنی ہمت کو کسی چیز سے وابستہ کرے قطعاً ایسا نہیں ہو سکتا، بلکہ سچ یہ ہے، کہ اسی میں منتقل ہو کر چیزیں عالم مثال تک اور ان ملائکہ کے احساسات تک پہونچتی ہیں، جن سے (کائنات) کے کاروبار کا تعلق ہے، (یعنے مدبرات امر جو سمجھے جاتے ہیں) اور یوں اس حکیم کی ہمت کی وجہ سے "خطیرۃ القدس" میں تلاطم برپا ہو جاتا ہے، اور اس سے منتقل ہو کر علوی اور سفلی کائنات تک اس کے اثرات پہونچتے ہیں، تب (اس چیز کی پیدائش کے) محسوس و نامحسوس اسباب مہیا ہو جاتے ہیں، جس سے حکیم نے اپنی ہمت وابستہ کی تھی۔

مگر یہ یاد رکھنا چاہئے کہ حکیم کو خود اپنی ہمت کے قائم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا، اسی طرح اس کے انعقاد ہمت میں نہ محبت کرنے والوں کی محبت کو دخل ہوتا ہے، نہ عداوت رکھنے والوں کی عداوت کو یعنے یہ نہیں ہوتا کہ جن سے وہ محبت کرتے ہیں، اس محبت کی وجہ سے انکو نفع پہونچانے کے لئے اپنی ہمت کو وہ قائم کرتا ہو، یا دشمنوں کی عداوت کی وجہ سے ان کو ضرر پہونچانے کے لئے، اپنی ہمت کی قوت سے وہ کام لیتا ہو،

بلکہ ہمت کا انعقاد "حکیم میں محض اس ارادے کی تاثیر سے ہوتا ہے، جو عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں نظر آتا ہے، (ٹھیک حکیم کا حال اس باب میں وہی ہے) جو جبرئیل یا اسرافیل علیہما السلام جیسے فرشتوں کا ہے، (یعنے محبت کرنے والوں ...... کی محبت یا عداوت رکھنے والوں کی عداوت پر

ان کی ہمتوں کے انعقاد کی بنیاد قائم نہیں ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے، کہ حکیم سے محبت رکھنے والوں پر خطیرۃ القدس کے برکات نازل ہوتے ہیں، اور جو لوگ حکیم سے عداوت رکھتے ہیں، ان پر خطیرۃ القدس سے لعنت کی پھٹکار پڑتی ہے، باقی حکیم کی خود محبت یا عداوت کا تعلق صرف اس پر مبنی ہے کہ حق تعالیٰ کا جو محبوب ہے، وہی حکیم کا بھی محبوب ہوتا ہے، اور یہی حال اس کی عداوت کا بھی ہے جیسے جبرئیل کا محبوب بھی وہی ہوتا ہے، جو خدا کا محبوب ہوتا ہے۔ اسی طرح حکیم کا بھی جو محبوب ہوتا ہے خدا کا بھی وہ محبوب بن جاتا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے، کہ حکیم کا محبوب وہی بنتا ہے، جو خدا کا محبوب ہو چکتا ہے۔

حقیقت تو یہ ہے کہ حکماء کا یہی گروہ ہے، جسے حق تعالیٰ "اولو الفضل"[1] (فضل والے) کے الفاظ سے اگر یاد کرتے ہوں، تو وہ اس کے یقیناً اپنی وجاہت کی وجہ سے مستحق ہیں، اسی طرح اولی السعۃ (کشادگی والے) بھی اسلئے ان ہی کو کہا گیا کہ ان کی ملکوتی روح میں بیدار ہونے کی وجہ سے علمی وسعت پیدا ہو جاتی ہے، نیز ملاء اعلیٰ کے طبقہ میں شامل ہو جانے کی وجہ سے ان کے سینوں میں جو کشادگی پیدا ہو جاتی ہے، اور ہمتیں ان کی جو وسیع ہو جاتی ہیں، ان اجوہ سے بھی وہ اس خطاب کے بلا شبہ حقدار ہیں

پھر اس وجہ سے کہ خطیرۃ القدس کے کمال میں بسط اور کشادگی ان ہی سے چونکہ پیدا ہوتی ہے، اگر ان کے متعلق سوف یرضیٰ[2] (قریب ہے، کہ وہ راضی ہو جائے) فرمایا گیا ہے، تو اس پر متعجب نہ ہونا چاہئے، اسی طرح اگر حکیم کی یہ شان ہو یعنے خدا اپنے عرش کی بلندی سے ناپسند کرتا ہو کہ زمین پر حکیم سے غلطی صادر ہو[3] تو اس طبقہ میں عصمت کی جو صفت پائی جاتی ہے، نیز خطیرۃ القدس کے کمال کی ان سے اشاعت جو ہوتی ہے، ان خصوصیات کے لحاظ سے یہی ہونا بھی چاہئے، کیونکہ ان کے کسی قول و فعل کو غلط قرار دینے کا مطلب گویا یہ ہوگا کہ عرش پر جس خدا کی تجلی ہو رہی ہے اس کے ساتھ غلط قرار دینے والا مقابلہ اور کشمکش کر رہا ہے، اور یہی کیا اس گروہ کے کسی فرد کے متعلق یہ کہنا کہ وہ ایک آہنیں سینگ[4] ہے، اس لئے صحیح ہے، کہ ملاء اعلیٰ میں شامل ہو جانے کی وجہ سے یہ ناممکن ہے کہ

---

[1] ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شان میں جو قرآنی آیت لا یاتل اولو الفضل منکم والسعۃ (نہ کوتاہی کریں فضل اور فراخی والے لوگ) نازل ہوئی ہے، اسی کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے ۱۲۔ [2] سورۃ واللیل میں حضرت ابوبکر ہی کی شان میں یہ الفاظ نازل ہوئے ہیں ۱۲۔ [3] یہ اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں حضرت ابوبکر کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان اللہ یکرہ من فوق العرش ان یخطاء ابوبکر فی الارض (عرش کی بلندی سے خدا اس کو پسند نہیں فرماتا کہ زمین پر ابوبکر سے غلطی صادر ہو) [4] (حاشیہ آئندہ صفحہ پر ملاحظہ فرمائے)

ان کے کسی ارادہ کو کوئی توڑ دے، کیونکہ حکیم کا ارادہ دراصل عرش والی تجلی میں جو ارادہ منعقد ہوتا ہے اسی کا تو عکس ہوتا ہے، اسی طرح حکیم کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ وہ حق ہی بولتا ہے[1]، خواہ وہ تلخ ہی کیوں نہ ہو، تو اس کی صفت عصمت کا یہ لازمی اقتضا ہے، اور حکیم کی رائے اگر وحی کے مطابق ہو جائے تو صاحب ذوق اور صاحب تفہیم ہونے کی وجہ سے اس پر تعجب کیوں کیجئے، اگر اسی کے متعلق یہ پیشگوئی کی جائے کہ جس دن سے وہ دائرہ اسلام میں داخل ہوا ہے، دین آگے ہی کی طرف بڑھتا چلا جائے گا اور جس دن اس کی وفات ہوگی، اسی دن سے دین پیچھے کی طرف ہٹتا چلا جائے گا[2]، ان ہی لوگوں کی تعریف ان الفاظ میں کی جائے کہ اپنے دین کی اور اپنے پیغمبر کی خدا ان سے مدد کرتا ہے، اسی طرح مدد کرتا ہے، جیسے جبرئیل اور میکائیل سے اپنے دین اور اپنے رسول کی تائید فرماتا ہے[3]، یا اسی کے متعلق یہ خبر دی جائے کہ جب تک وہ زندہ رہے گا، عالم میں نہ فساد پیدا ہوگا نہ اس کے حالات بدلیں گے، نہ فتنے سر اٹھائیں گے، بلکہ اس کی مثال ایک ایسے دروازے کی ہوگی جو عالم اور فتنوں کے بیچ میں حائل[4] ہے، اور دین (کے جسد میں) اس کی حیثیت یہ بتائی جائے، کہ گویا وہ اس کا کان ہے، اور اس کی آنکھ[5] ہے، تو یہ ساری باتیں اس لئے درست ہوں گی کہ خطیرۃ القدس کے کمال کے پھیلانے والے یہی لوگ ہوتے ہیں، ان کی حیثیت خطیرۃ القدس یعنی ملاء اعلیٰ کے رہنے والوں کے مانند ہوتی ہے، ان لوگوں کے سارے شیون، اور ان کی زندگی کے سارے شعبے اپنے اندر کلیت کا رنگ رکھتے ہیں، ان کی ہمتیں سارے عالم کو محیط اور حاوی ہوتی ہیں، سارا جہان ان کے احاطہ میں ہوتا ہے، بنی آدم کے نفوس میں ان کی ہمتوں کی رو اسی طرح دوڑ جاتی ہے، جیسے پانی درخت اور اس کے ریشوں میں پھیل جاتا ہے، بلاشبہ یہی وہ لوگ ہیں، جن کے متعلق یہ کہنا بالکل صحیح ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد دنیا میں کتاب اللہ اور اپنی سنت کے سوا کوئی ایسی چیز اگر چھوڑی ہے، جس کی تعمیل اور پیروی واجب ہو، تو وہ صرف اسی حکیم آدمی کی فہم اور اس کی وہ سوجھ بوجھ ہے، جو کتاب اللہ میں اسے

بقیہ: قدیم انبیاء کی کتابوں میں حضرت عمر کے متعلق قرن حدید (آہنی سینگ) کے الفاظ جو آئے ہیں، ان ہی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ۱۲
[1] یہ تعریف بھی حضرت عمر ہی کی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے ۱۲ [2] حضرت عمر ہی کی یہ خصوصیت حدیثوں میں بیان کی گئی ہے ۱۲ - [3] ان الفاظ کا بھی حضرت عمر ہی سے تعلق ہے، عبداللہ بن مسعود صحابی نے ان کے متعلق یہی الفاظ کہے تھے، ۱۲ [4] یہ اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں ارشاد ہوا ہے، الحمد للہ الذی ایدنی بابی بکر وعمر کما ایدنی بجبرئیل و میکائیل (شکر ہے اس خدا کا جس نے میری مدد ابو بکر و عمر سے اسی طرح فرمائی جیسے جبرئیل و میکائیل سے میری کی گئی ہے) ۱۲ - [5] حضرت حذیفہ صحابی نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق یہی الفاظ فرمائے ہیں ۱۲ - [6] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں ابو بکر و عمر کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا گیا تھا، انکما من الدین کالسمع والبصر (تم دونوں دین کے لئے شنوائی اور بینائی کے مانند ہو) ۱۲ (بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

عطا کی جاتی ہے،

جس کا راز ہی ان کی عصمت اور مفہم ہونے کی نعمت ہے، جس سے وہ سرفراز ہوتے ہیں، گویا ان کے علم کا مرتبہ اس علم کے بعد ہی ہے، جو وحی کی راہ سے عطا کیا جاتا ہے۔

پس خدا ان لوگوں کو جو اس مردِ حکیم کو دوست رکھتے ہوں، اپنا دوست بنائے، اور اس سے دشمنی کرنے والوں کو اپنا دشمن قرار دے تو اس کی وجاہت کا، اور اس خدمت کا کہ خطیرۃ القدس کے کمال کی اشاعت اس سے ہوتی ہے، یہی ثمرہ ہونا چاہیے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہر مومن کا یہی حکیم ولی ہو جائے تو یہی ہونا بھی چاہیے، کیونکہ جب حق اسی حکیم کے ساتھ گھومتا رہتا ہے، جیسا کہ بعض روایتوں میں اس کے متعلق آیا ہے، نیز اپنی صفت عصمت کی وجہ سے بھی اور ملاءِ اعلیٰ کے طبقہ میں شامل ہو جانے کی وجہ سے بھی وہ اسی منصب کا جائز استحقاق رکھتا ہے۔

پس حق نام ہی اس چیز کا ہے، جو اس شخص کے سینے میں چمک اٹھے جس کا مطلب یہی ہے کہ حق کا وہ تابع نہیں ہوتا بلکہ حق ہی اس کا تابع ہوتا ہے، خود حدیث میں بھی دیکھو یہ نہیں کہا گیا ہے کہ "وہ حق کے ساتھ گھومتا ہے" (بلکہ فرمایا گیا ہے، کہ حق ہی اس کے ساتھ گھومتا ہے)

پھر اسی طرح اس ملکوتی روح کی بیداری کا اگر یہ اثر ہو کہ پردہ اگر اٹھا بھی دیا جائے جب بھی اس کے یقین میں کسی قسم کا اضافہ نہ ہو، اور اسی روح ملکوتی کی بیداری کا یہ نتیجہ بھی ہو کہ گدے پر اسے بٹھا کر اگر فرمائش کی جائے تو تورات والوں کے درمیان تورات کے مطابق، انجیل والوں کے درمیان انجیل کے مطابق اور قرآن والوں کے درمیان قرآن کے مطابق فیصلہ کرے، تو وہ ان ساری باتوں کا مستحق ہے (یہ آخری بات یعنے ہر مذہب والوں کے درمیان ان کی مذہبی کتاب کے مطابق فیصلہ دینے کی قدرت و قوت اس میں جو پیدا ہو جاتی ہے) اس کا راز یہ ہے، کہ دنیا کے ایسے سارے مذاہب وادیان جن کے ماننے والوں میں ارباب عقل و دانش کا جم غفیر ہو، خصوصاً غیب سے ربط رکھنے والوں کا

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) ؎ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کی طرف اشارہ ہے یعنے آپ نے فرمایا انہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یترک عندنا الکتاب اللہ وسنۃ رسولہ الا فہم اعطی الرجل فی ھذا القرآن (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم اہل بیت والوں کے پاس نہیں چھوڑا مگر صرف اللہ کی کتاب اور اللہ کے رسول کی سنت البتہ قرآن میں کسی آدمی کو سمجھ عطا کی جائے) اس آدمی سے مراد خود آپ کی ذات مبارک تھی ۱۲۔ ؎ مذکورہ بالا صیغی الفاظ کا تعلق حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ہے، آپ ہی کی شان اقدس میں روایات میں یہ الفاظ آئے ہیں ۱۲، ؎ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اس مشہور قول کی طرف اشارہ ہے یعنی لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا، (اگر پردہ میرے سامنے سے اٹھا بھی دیا جائے تو یقین میں میرے اضافہ نہ ہوگا) ؎ یہ الفاظ بھی حضرت علیؓ ہی کے ہیں ۱۲

کوئی گروہ بھی ان میں شریک ہو مثلاً یہودیوں اور عیسائیوں میں رہبانوں کا جو حال ہے' یا یونانی فلاسفہ میں فلسفہ اشراقیہ والوں کی' ایرانیوں میں نور و ظلمت والوں کی اور ہندوستان کے جوگیوں کی جو کیفیت ہے' تو اس میں کوئی شبہ نہیں' کہ خطیرۃ القدس میں ان میں سے ہر ایک بلند پایہ اور راسخ قدم رکھتا تھا' اور ایک ایسی بنیاد سے اس کا تعلق تھا' جس کی جڑیں خطیرۃ القدس میں قائم تھیں' مگر بعد کو فاسد اور ردی افکار والوں کی طرف سے خرابیاں پیدا ہو گئیں' اور تقلیدی عادات و رسوم جو ان کے دماغوں میں محفوظ تھے' ان کی بدولت بیہودہ باتیں ان میں شریک ہو گئیں' نیز تعبیری غلطیوں میں بھی وہ مبتلا ہوئے علاوہ اس کے ان دو چیزوں میں یعنے غیب سے جو معلومات حاصل کئے جاتے ہیں "اور قوت عاقلہ پر ان ہی معلومات کو جن شکلوں میں نقل کرتی ہے اور جن قالبوں میں ڈھالتی ہے' ان دونوں میں جیسا کہ چاہئے تطبیق نہیں دے سکے' پھر یہ بھی ہوا کہ ان کے پچھلوں نے اپنے اگلوں کے کلام کے ایسے مطالب بیان کئے' جو ان کا مقصود نہ تھا' الغرض یہ اور اسی قسم کی دوسری آلودگیوں نے حق کو باطل کے ساتھ گڈمڈ کر دیا)

لیکن جو حکیم ہوتا ہے' اور حکمت کے مقام تک جسے رسائی حاصل ہو جاتی ہے' وہ ان صحیح بنیادوں کا پتہ چلا لیتا ہے' جن کی جڑیں خطیرۃ القدس میں قائم ہیں' اور اپنی روح کی بیداری کی وجہ سے صحیح باتوں کو غلط باتوں سے جدا کر لیتا ہے' میں نے جو کچھ کہا ہے' اچھی طرح سے اس کو سوچو' سرسری طور پر غفلت کی حالت میں ان سے نہ گذر جانا۔

تنبیہ: بعض لوگوں کو اس مسئلہ پر شدت سے اصرار ہے' کہ پیغمبروں کے سوا "عصمت" کی صفت کا انتساب کسی دوسرے کی طرف جائز نہیں ہے' مگر سوال یہ ہے' کہ ان کا اس سے کیا مطلب ہے؟ اگر یہ غرض ہے' کہ پیغمبروں کے سوا کسی دوسرے کے لئے عصمت کی صفت شریعت سے ثابت نہیں ہے' تو علاوہ اس اعتراض کے یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کے متعلق جو یہ فرمایا ہے کہ

الحق ینطق علی لسان عمر — حق عمر کی زبان پر بولتا ہے۔

یا حضرت علی مرتضی کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

دار الحق مع علی حیث دار — علی کے ساتھ حق گھوم گیا جدھر بھی علی گھومے

پیغمبر کے ان اقوال کی یا ان ہی جیسے دوسرے اقوال جن کا مفاد بھی یہی ہے' ان سب کی خواہ مخواہ تاویل کرنی پڑے گی اور اصل تو یہ ہے' کہ اس حیثیت سے میں گفتگو ہی نہیں کر رہا ہوں' کیونکہ (پہلے ہی بتا چکا ہوں) کہ ان مسائل اور ان مقامات کے متعلق ہیں شرعی نصوص کے پیش کرنے کا ذمہ دار

نہیں ہوں۔

اور اگر ان کی غرض یہ ہے، کہ واقعہ میں پیغمبروں کے سوا عصمت کی صفت کسی دوسرے انسان کے لئے ثابت نہیں ہوسکتی، تو ظاہر ہے، کہ اس دعوی کے اثبات میں دلیل پیش کرنا ان کا فرض ہے، کیونکہ شرعی طور پر زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہوسکتا ہے، کہ شریعت پیغمبروں کے سوا دوسروں کی عصمت کے متعلق خاموش ہے، لیکن کسی چیز سے خاموشی کا مطلب یہ تو نہیں ہوتا کہ شریعت اس کی منکر ہے۔

درحقیقت مسئلہ تفصیل طلب ہے، یعنے عصمت کی دو قسمیں ہیں، ایک عصمت مطلقہ جس کا مطلب یہ ہے، کہ زندگی کے سارے شعبوں، اقوال و اعمال و افعال و علوم میں عصمت کو ثابت کیا جائے اور دوسری قسم اسی کی عصمت مقیدہ ہے، جس کا مطلب یہ ہے، کہ خاص خاص قسم کے افعال و اعمال و اقوال و علوم میں عصمت کو ثابت کیا جائے، بالفاظ دیگر یوں کہا جائے کہ جس منصب کے فرائض اس شخص کے سپرد ہوئے ہیں، اس منصب سے جن امور کا تعلق ہے، ان میں وہ معصوم ہوتا ہے، یعنے غلطی ان خاص امور میں اس سے صادر نہیں ہوسکتی،

عصمت ہی کی تقسیم کی ایک شکل یہ بھی ہے، یعنے ایسی عصمت جس کا ثبوت بداہۃً شریعت میں مل رہا ہو، اس کو "عصمت ظاہرہ" کہہ سکتے ہیں، اور جس کا ثبوت مذکورۂ بالا نوعیت کے ساتھ مہیا نہ ہو اس کا "عصمت خفیہ" نام رکھا جاسکتا ہے تقسیم کی ایک صورت یہ بھی ہے، یعنے جس شخص کے لئے عصمت کی صفت ثابت کی جائے وہ پیدائش سے موت تک معصوم ہو اس کا نام "عصمت دائمہ" یا دوامی عصمت ہے، اسی کے مقابلہ میں عصمت ہی کی ایک قسم یہ بھی ہوسکتی ہے، کہ زندگی کے کسی خاص انقلاب کے بعد عصمت کی صفت اس کے لئے ثابت ہو مثلاً روح ملکوتی کے آثار کا ظہور جب ہونے لگے، خواہ کسی درجہ کا ظہور ہو، تو اس کے بعد (اس شخص میں جس میں روح ملکوتی کا ظہور ہوا ہو عصمت کی صفت پائی جانے لگے اس کا نام "عصمت حادثہ" رکھا جاسکتا ہے۔

باقی میں نے جو یہ کہا کہ روح ملکوتی کا ظہور کسی درجہ میں بھی ہو، اس کا مطلب یہ ہے، کہ مثلاً اسلام میں داخل ہونے کے بعد یا مجاہدہ کے آغاز کے بعد یا ولایت صغری سے سرفرازی کے بعد یا اسی قسم کی کسی کیفیت کے بعد آدمی کا ایسا حال ہوجائے، جس کے بعد غلطی اور گناہ کا اس سے صدور نہ ہو

(بہر حال ان تقسیموں کے بعد فیصلہ کی صورت یہ ہوسکتی ہے) کہ عصمت جو مطلقہ ظاہرہ دائمہ ہو یہ تو صرف پیغمبروں ہی کے ساتھ مخصوص ہے، اس کے سوا عصمت کی دوسری قسمیں پیغمبروں کے سوا

دوسرے انسانوں میں بھی پائی جا سکتی ہیں۔

فائدہ:۔ قرآن میں بار بار مختلف مقامات میں اس کا ذکر کیا گیا ہے، کہ حق تعالیٰ نے اپنے بعض پیغمبروں کو کتاب کی اور حکمت وعلم کی تعلیم دی، بلکہ قرآن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے، کہ نبوت سے پہلے بھی بعض پیغمبروں کو خدا کی طرف سے حکم اور علم کی تعلیم دی گئی ہے، تاویل کے اصول سے سمجھنا چاہئے کہ کتاب سے مراد وحی ہے، اور حکم سے مراد حکمت ہے، اور علم سے مراد معرفت ہے۔

عبقہ (۱۲)

مقامات کے سلسلہ میں جو مقام سب سے اعلیٰ سب سے برتر، سب سے ارفع اور بلند ہے، اس کی صحیح تصویر کشی سے بھی پہلے ضرورت ہے، کہ چند تمہیدی مقدمات پہلے بیان کر لیے جائیں، پہلا مقدمہ تو یہ ہے، کہ روح ملکوتی درحقیقت جبروت کی آگ کے شعلوں میں سے ایک شعلہ ہے، اور اس کی چنگاریوں میں سے ایک چنگاری، یا شراروں میں سے ایک شرارہ ہے، جب جبروت کی آگ بھڑک اٹھتی ہے، اور تجلی کے سمندر میں تلاطم برپا ہوتا ہے، تو اسی کیفیت سے روح ملکوتی کا تحقق وابستہ ہے، اسی پر اس کے وجود کا مدار ہے، عرش پر جس تجلی کا قیام ہے، اس سے روح ملکوتی کو وہی نسبت ہے، جو آفتاب سے اس کی شعاعوں اور کرنوں کو ہوتی ہے، کیونکہ تم کو بتایا جا چکا ہے، کہ ارواح کا عالم مادہ اور مادے کے سارے عوارض سے پاک اور مقدس ہے، اتنا پاک اور اتنا تقدس کہ مادے سے عالم ارواح کو وہ تعلق بھی نہیں ہوتا، جسے اعتماد کہتے ہیں، یعنے نفس ناطقہ کا مادے (بدن) سے جو تعلق ہے، اتنا تعلق بھی ارواح کے عالم کو مادے سے نہیں ہے۔

دراصل موجودات کی مختلف منزلوں، اور حوادث کے مختلف مراتب اور (واجب تعالیٰ سے) جو چیزیں صادر ہوئی ہیں، ان کے مختلف مدارج اور مناصب کے تعین کا جو موطن اور ظرف ہے، اسی کی تعبیر عالم ارواح سے کرتے ہیں، اور مذکورہ بالا تعین درحقیقت خود تجلی کی یافت اور تحقق سے حاصل ہو جاتا ہے، اس کی مثال گویا ایسی ہے، کہ بادشاہ اور امام کے جو وزراء اور امراء ہوتے ہیں، ان کے مراتب اور مدارج کا تعین جیسے خود بادشاہ اور امام کے قائم ہو جانے کے ساتھ ہی قائم ہو جاتا ہے، یا کاریگر جس چیز کو بناتا ہے، اس کا تعین اسی صورت سے ہو جاتا ہے، جو کاریگر کے ذہن میں اس چیز کی ہوتی ہے

یا ایسی چیز جو متعدد اشیار کی مبدا اور سبب ہو، ظاہر ہے، کہ خود اس مبدر کا وجود ان متعدد جہات اور پہلوؤں کو متعین کر دیتا ہے، جن کی بنیاد پر اس ایک چیز سے متعدد چیزیں صادر ہوتی ہیں۔

خلاصہ یہ ہے، کہ تجلی اعظم کے سامنے ارواح کے عالم پر اضمحلال اور ہیچ میرزی کی ایسی کیفیت طاری رہتی ہے، کہ جب تک کسی پیدا ہونے والی شے، سے اس کا تعلق نہ ہو لے مستقل احکام اس کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے، خواہ یہ پیدا ہونے والی شے نفس ناطقہ ہی کیوں نہ ہو، دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ یہ بات پہلے ہی بیان ہو چکی ہے، کہ موجودات کے ساتھ عالم ارواح کی وہی نسبت ہے، جو علمی صورت کو خارج میں پائی جانے والی عینی شے سے ہوتی ہے یعنے خارج میں پائی جانے والی عینی حقیقت سے علمی صورت کو عنوان ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے، اور یہ کہ علمی صورت اس خارجی حقیقت کے انکشاف و علم کا جو آلہ ہوتی ہے، یہی تعلق عالم ارواح کو ان موجودات سے ہے، جو عالم میں پائے جاتے ہیں۔

اور اس مسئلہ کا ذکر پہلے بھی آچکا ہے، کہ عرش پر جس تجلی کا قیام ہے، بعض نفوس میں اس کی پوری پوری شباہت پائی جاتی ہے، اسی کا یہ لازمی نتیجہ ہے، کہ اس قسم کے نفوس کی ملکوتی روح عرشی تجلی کی کامل اور تام مکشاف ہوتی ہے (یعنے عرشی تجلی کے انکشاف کا وہ ایک کامل آلہ ہوتی ہے) عرشی تجلی کے مکشاف ہونے کی یہ خصوصیت اس روح ملکوتی میں اتنے کمال درجہ کی ہوتی ہے، کہ نفس ناطقہ کی مکشاف ہونے کی جو صفت اس روح ملکوتی میں پائی جاتی ہے، وہ بھی اتنی کامل نہیں ہوتی، اسی طرح نفس ناطقہ تجلی کے انکشاف کا جو آلہ ہوتی ہے، اس کی یہ مکشافیت بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی، جس کی وجہ یہی ہے، کہ روح ملکوتی کو اپنے تقدس کی وجہ سے عرشی تجلی سے جو مناسبت ہے، ایسی مناسبت اس کو نفس ناطقہ سے بھی نہیں ہے، (میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں، اس کو اس مثال سے سمجھو) فرض کرو کہ ایک کاریگر چاہتا ہے، کہ خود اپنی شبیہ تیار کرے، ظاہر ہے کہ پہلے اپنی اس شبیہ کا وہ تصور کرے گا پھر لوہے، یا پتھر میں اس کو گڑھے گا، سوچو! یہاں تین چیزیں پائی جارہی ہیں، کاریگر کی ذات اس کی شبیہ شبیہ کی علمی صورت جس کا شبیہ بنانے سے پہلے کاریگر نے تصور کیا) اب غور کرو، اس میں شک نہیں کہ شبیہ سے اس کی علمی صورت اگرچہ روح ملکوتی ہونے کا تعلق رکھتی ہے لیکن بایں ہمہ کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ عنوان ہونے کی حیثیت سے خود کاریگر کی ذات کی نمائندگی شبیہ کی یہ علمی صورت جس قوت سے بالوجہ الاتم کرے گی قطعاً اتنی کامل اور تام نمائندگی عنوان ہونے کی حیثیت سے شبیہ کی نہ کرے گی، نیز خود شبیہ بھی عنوان ہونے کے لحاظ سے کاریگر کی ذات کی نمائندگی جو کرتی ہے، اس نمائندگی سے بھی وہ نمائندگی زیادہ بکامل اور تام ہوگی، جو اسی شبیہ کی صورت علمیہ خود کاریگر کی ذات کی بحیثیت عنوان

ہونے کے کرتی ہے۔

جس کا راز یہ ہے، کہ خود کاریگر کی ذات میں اور اس کی شبیہ میں جو اختلاف ہوتا ہے، ظاہر ہے، کہ اس کی بنیاد مادہ ہے؎، اور علمی صورت مادے سے چونکہ بے تعلق ہوتی ہے، اس لئے اس کا دامن اس چیز کی آلودگی سے پاک ہے، جس پر اختلاف کی بنیاد قائم ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ کاریگر کی ذات کے عنوان بننے میں علمی صورت خالص عنوان کی شکل میں باقی رہتی ہے۔

اب اس مثال کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ سمجھو کہ نفس ناطقہ جو کمال کے مدارج کو طے کئے ہوئے ہو، اگرچہ وہ بھی ایک جبروتی شعلہ ہی ہوتا ہے، لیکن چونکہ مادے کے دھوئیں کی اس میں آمیزش ہو جاتی ہے، اس لئے گویا اس کی حیثیت ایسے شعلے کی ہوگی جسے "مارج" کہتے ہیں، یعنے دھوائیں جس میں مخلوط ہو، گویا یوں خیال کرنا چاہئے کہ اب وہ خالص آگ نہیں ہے، بلکہ آگ کے سوا کوئی دوسری چیز ہے، برخلاف اس کے روح کی حالت اس سے مختلف ہے، یعنے وہ گویا ایسی چیز ہے، جو خالص آگ ہونے کی شان کو باقی رکھے ہوئے ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسا نفس ناطقہ جو (حق تعالیٰ سے) مشابہت حاصل کرنے میں کمال درجہ پر پہونچا ہوا ہو، اور یہ کمال اس میں اس لئے حاصل ہوا ہو، کہ پیدائش ہی کے وقت سے (کمالات الٰہی) سے انتہائی مشابہت اس میں پائی جاتی تھی، اسی قسم کے کامل نفس کی روح تجلی کا مادہ بھی یہی اس لئے بن جاتی ہے، کہ تجلی کے سامنے اس کا وجود مضمحل ہو کر رہ جاتا ہے، اور عالم ارواح کی یہی شان بھی ہے، نیز تجلی کی حکایت اور نقل اتارنے کے فرض کو بھی وہ اس لئے انجام دیتی ہے، کہ عرشی تجلی کی وہ عنوان ہوتی ہے۔

تیسرا مقدمہ یہ ہے، کہ اس قسم کا کامل نفس رکھنے والا آدمی جب حکیم ہو، ایسا حکیم کہ روح ملکوتی اس پر ظاہر ہو وہی اس کا مقصود ہو، اور نفس اس کا انتہائی استتار اور پوشیدگی کی حالت میں ہو، تو ایسی صورت میں یہ ناگزیر ہے، کہ نفس ناطقہ سے ہم آغوش ہونے اور تعلق قائم کرنے کے بعد بھی اس کی روح کی اس خصوصیت کا یعنے تجلی کے مادہ ہونے کی خصوصیت کا ازالہ اس سے نہیں ہوتا۔

چوتھا مقدمہ یہ ہے، کہ نفس ناطقہ خواہ خطیرۃ القدس میں فانی ہونے کے لئے تیار ہی کیوں نہ ہو، لیکن یہ بات کہ تجلی کا وہ مادہ بھی بن سکتا ہے، اس مسئلہ سے اسے کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ نفس بہر حال اپنے مخصوص احکام کے متعلق اپنی مستقل حیثیت رکھتا ہے، یہی وجہ ہے اس بات کی کہ نفس ناطقہ

؎ یعنے شبیہ کا مادہ تو پتھر یا لوہا یا اسی قسم کی کوئی چیز ہوتی ہے، جس میں وہ شبیہ قائم کی جاتی ہے، اور کاریگر کے وجود کا مادہ گوشت و پوست وغیرہ ہوتا ہے ۱۲

خطیرۃ القدس میں فنا ہی کیوں نہ ہو چکا ہو، اور (بہ ظاہر اس کے خاص احکام بھی باقی نہ رہے ہوں، لیکن پھر بھی جس چیز میں وہ فانی ہوتا ہے، اس کے احکام میں وہی تعین اور تشخص پیدا کرتا ہے، یعنی جب تک وہ چیز جس میں نفس فانی ہوتا ہے، اس کے احکام نفس میں ساری ہوتے رہتے ہیں، اس وقت تک ان احکام میں تشخص و تعین نفس ہی سے پیدا ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو احکام نفس میں ساری ہوتے رہتے ہیں، ان میں تغیر و تبدل اسی نفس کی راہ سے ہوتا رہتا ہے، لیکن روح ملکوتی کا معاملہ اس کے برعکس ہے، (مثال سے اس کو یوں سمجھو) کہ لوہا آگ میں داخل ہو کر فانی ہی کیوں نہ ہو جائے، لیکن باوجود اس کے آگ کے لئے جو حرارت ضروری ہوتی ہے، اس حرارت کے متعلق یہ بات کہ وہ قوی درجہ کی ہے، یا ضعیف درجہ کی، ظاہر ہے، کہ اس کے متعین کرنے میں یقیناً لوہے کے وجود کو دخل ہوتا ہے، لیکن برخلاف اس کے ہوا کو دیکھو جب آگ ہوا پر غالب آجاتی ہے، تو ہوا بالکلیہ خالص آگ بن جاتی ہے (یہی فرق نفس ناطقہ اور روح ملکوتی کے فنا ہونے میں ہے) اسی طرح ایک دوسری مثال ان ہی دونوں (نفس اور روح) کے اس تعلق کی وضاحت کے لئے جو خطیرۃ القدس میں اور ان میں پیدا ہو جاتا ہے، یہ ہے، یعنے نفس کی اس آئینے کی ہے، جو کسی ایسے مادے سے تیار کیا گیا ہو، جو حد سے زیادہ صیقل ہے، اور خطیرۃ القدس کی مثال آفتاب کی ہے، جس کے سامنے وہی آئینہ رکھا گیا ہو، ظاہر ہے، کہ اس آئینہ میں آفتاب کی صورت منعکس ہوگی اور آفتاب کے نور سے وہ بھر جائے گا بلکہ دور سے دیکھنے والوں کو معلوم ہوگا کہ آئینہ بالکل آفتاب بنا ہوا ہے، نظر اس کے دیکھنے سے اسی طرح خیرہ ہوگی جیسے خود آفتاب کے دیکھنے سے ہوتی ہے۔

لیکن روح ملکوتی کا تعلق جب خطیرۃ القدس سے ہوتا ہے، تو اس کی مثال ایسی ہے کہ آفتاب اور زمین کے بیچ میں یا آفتاب اور دیکھنے والے کی آنکھ کے درمیان ایک صاف و شفاف شیشہ رکھ دیا گیا ہو، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں زمین کو روشن کرنے والا یا دیکھنے والے کو اس شیشے سے باہر جو چمکتا دمکتا جسم نظر آرہا ہے، وہ شیشہ نہیں آفتاب ہی ہے، لیکن آئینہ والی مثال میں معاملہ اس کے برعکس ہے، یعنے آئینہ کے بالمقابل جو چیزیں منور ہوں گی یا دیکھنے والے کے سامنے چمکتا دمکتا جو جسم نظر آتا ہے، وہ یہی صیقل دار جسم یعنے آئینہ ہی ہوتا ہے، اگرچہ یہ بات آفتاب ہی کی روشنی اور اسی کی نورپاشی سے پیدا ہوتی ہے۔

ان تمہیدی مقدمات کے بعد اب میں کہتا ہوں، کہ فرض کرو، ایک آدمی ہے، جس کا نفس کامل ہے

وہ پیدائشی طور پر کمال کے انتہائی درجہ پر ہے، یہی آدمی فرض کرو کہ حکیم بھی ہے، اس کے متعلق حق تعالیٰ نے کسی خاص وجہ سے جس کی علت (عام طور پر) لوگوں کو معلوم نہیں، یہ ارادہ فرمائے کہ اس پر اسی طرح تجلی فرمائیں، جیسے "نفس کل" پر اور شخص اکبر کے قلب پر وہ تجلی فرماہیں، جب ایسی صورت پیش آجاتی ہے تو اس وقت اس شخص کی روح تو تجلی بن جاتی ہے، اور اس کا نفس رحمٰن کا وہ عرش بن جاتا ہے، جس پر وہ تجلی فرماہے، اور اس شخص کا نسمہ خطیرۃ القدس ہونے کی شکل اختیار کرلیتا ہے، کیونکہ تجلی کے نور سے اس کا نسمہ معمور ہوتا ہے، جب یہ ہو چکتا ہے، تب اعلیٰ سرحدوں کے رہنے والے اور جو مجلس سب سے برتر و اعلیٰ ہے، اس کے اراکین اس شخص کے آگے جھک جاتے ہیں، لیکن ان کا یہ جھکنا اس شخص کے آگے نہیں ہوتا بلکہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ ہی کے آگے وہ جھکتے ہیں، خلاصہ یہ ہے، کہ اس شخص کے سجدے میں ملائکہ کروبیوں گر پڑتے ہیں اور تجلی سے پھوٹ پھوٹ کر نور اس کے نسمہ سے ٹکراتا رہتا ہے، اس وقت اس کا قلب بھی نور سے لب ریز ہوجاتا ہے، اور اس کی زبان بھی اور اس کے رگ پٹھے بھی اس کا خون بھی، اس کے بال بھی اس کی ہڈیاں بھی اس کی شنوائی کی قوت بھی، بینائی کی قوت بھی اور وہ خود "نور اعظم" بن جاتا ہے، تب خدا اس کی زبان پر بولتا اور اس کے ہاتھ سے پکڑتا ہے، اس کی دونوں آنکھوں سے دیکھتا ہے اور اس کے دونوں کانوں سے سنتا ہے، اور اسی وقت یہ کہا جاتا ہے، کہ

قال اللّٰہ علی لسان عبدہ سمع اللّٰہ لمن حمدہ	اپنے بندے کی زبان پر خدا بولتا ہے کہ سن لیا خدا نے اس کی جس نے خدا کی حمد کی،

اور یہ کہ

یقضی اللّٰہ علی لسان نبیہ ما یشاء	فیصلہ کرتا ہے، خدا اپنے پیغمبر کی زبان پر جو کچھ چاہتا ہے،

اسی طرح قرآنی آیت :

لعن الذین کفروا من بنی اسرآءیل علی لسان داؤد و عیسی بن مریم	لعنت کئے گئے، بنی اسرائیل کے وہ لوگ جنھوں نے کفر کیا داؤد پیغمبر کی زبان پر اور عیسیٰ بن مریم (علیہما السلام) کی زبان پر

میں یہی کہا گیا ہے، کہ ان دونوں (داؤد اور عیسیٰ بن مریم) کی زبان پر خدا نے لعنت کی، اسی طرح قرآن ہی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے یہ جو ارشاد ہوا ہے، کہ

ان الذین یبایعونک انما یبایعون اللّٰہ ید اللّٰہ فوق ایدیھم ۔	قطعاً جنھوں نے تیرے ہاتھ پر بیعت کی ہے، انھوں نے خدا سے بیعت کی، خدا کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے،

اور حدیثوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے متعلق اس قسم کی باتیں جو فرمائی ہیں مثلاً

من احبنی فقد احب اللہ ومن اطاعنی فقد اطاع اللہ ومن اذانی فقد اذ اللہ

جس نے مجھے دوست رکھا اس نے خدا کو دوست رکھا جس نے میری فرماں برداری کی اس نے خدا کی فرماں برداری کی جس نے مجھے دکھ پہونچایا اس نے خدا کو دکھ پہونچایا'

یا مثلاً حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق فرمایا گیا ہے' کہ

الحق ینطق علی لسان عمر

حق عمر کی زبان پر بولتا ہے'

یا

السکینۃ تنطق علی لسانہ عمر

"سکینت" عمر کی زبان پر بولتی ہے'

(ان سب کا وہی مطلب ہے)

گویا ایسا سمجھنا چاہئے' کہ اس شخص کے نسمہ کی مثال اس طاق کے جیسی ہے' جس میں تجلی کا چراغ جل رہا ہو' اور تجلی کا یہ چراغ نفس ناطقہ کے زجاجہ (فانوس) میں ہے' اور نفس اس وجہ سے کہ تجلی سے وہ کچھ چمٹا ہوا ہے' اور اس کے سامنے وہ اس درجہ مضمحل ہو کر رہ گیا ہے' کہ گویا اس تجلی کے ساتھ مل ملا کر نفس اس طرح ایک واحد نوری شے کی شکل اختیار کرلی ہے' ایسا معلوم ہوتا ہے' کہ وہ ایک کوکب دری (جگمگاتا ہوا تارا ہے) اور تجلی کا یہ چراغ اس خطیرۃ القدس سے جل رہا ہے' جو سارے تجلیات کے لئے گویا درخت (اور شجرہ) ہے' اور ان سارے برکات کا سرچشمہ و منبع ہے' جن سے عالم کی تربیت و پرداخت اور نفوس کی تکمیل ہو رہی ہے' یہ خطیرۃ القدس نہ تو کوئی ایسی چیز ہے' جو مادے سے قطعی طور پر مجرد اور پاک ہو' یعنے "تجلی اعظم" کا اس باب میں جو حال ہے' نہ وہی حال اس کا ہے' اور نہ وہ کوئی خالص مادی شے ہے' جیسے شہادی (یعنے عالم محسوس) کے تجلیات کی کیفیت ہے' قریب ہے' کہ خطیرۃ القدس کا جو تعلق اس کامل روح سے ہے' خود بھڑک اٹھے اور اشتعال پذیر ہو جائے' کیونکہ اس نفس کامل والا آدمی حکیم ہے اس کی روح بیدار ہے' اور خطیرۃ القدس اس کا علاقہ حد سے زیادہ مستحکم اور قوی ہے' اور اس وجہ سے کہ حق تعالیٰ کی تجلی کے ارادہ میں اور اس میں موافقت کا تعلق ہے' اسی کا نتیجہ ہے' کہ اس کی حکمت کا نور تجلی کے نور سے متصل ہو جاتا ہے' اور یوں نور پر نور کا اضافہ ہو جاتا ہے' خوب اچھی طرح ان باتوں کو ذہن نشین کرو۔

پھر اس تجلی سے جب علوم منتقل ہو کر قوت عاقلہ میں پہونچتے ہیں' پس اگر یہ کامل شخص نبی ہے' تو اس وقت ان علوم کی تعبیر وحی کے لفظ سے کی جاتی ہے' اور اگر وہ نبی نہیں ہے' تو اس کی تعبیر "تحدیث" کے

لفظ سے کرتے ہیں، قدیم بزرگوں کی اصطلاح میں، نیز افضل المحققین بھی اس مقام کو قرب فرائض کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور امام ربانی اسی کو "کمالات نبوت" کہتے ہیں۔

امام ربانی کے نزدیک کمالات نبوت نبوت سے عام ہیں، یعنے کمالات نبوت سے سرفرازی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ سرفراز ہونے والا نبی بھی ہو۔

انبیاء اور محدثین میں فرق

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے، کہ انبیاء اور محدثین میں فرق کی نوعیت ایسی نہیں ہے، جو انبیاء اور اولیاء کے درمیان پایا جاتا ہے، بلکہ انبیاء اور محدثین کے باہمی امتیاز کا حال قریب قریب وہی ہے، جو کسی ایک نوع کی دو صنفوں کا ہوا کرتا ہے، (یعنے حقیقت تو دونوں کی ایک ہو، اور خارجی عوارض و بیرونی خصوصیات نے ایک کو دوسرے سے جدا کر دیا ہو، مثلاً انسان ہونے میں حبشی آدمی اور یورپ کا آدمی دونوں برابر ہیں، لیکن بیرونی رنگ و روغن کے اختلاف نے دونوں کو دو صنف بنا دیا ہے) اور یہ جو میں نے کہا کہ انبیاء اور محدثین قریب قریب ایک ہی نوع کی دو صنفوں کی حیثیت رکھتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان دونوں میں تفاوت اور فرق جو کچھ بھی ہوتا ہے، وہ صرف کمال، اور نقص کا ہوتا ہے، ورنہ تجلی (جو ان کی اصل حقیقت ہے) وہ تو دونوں میں مشترک ہوتی ہے یعنی تجلی کی نعمت سے تو دونوں ہی سرفراز ہوتے ہیں، البتہ نفوس کے ذاتی اختلافات کی وجہ سے تجلیات میں کمال اور نقص کا تفاوت پیدا ہو جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ انبیاء، اور محدثین میں تفاوت کی نوعیت ایسی ہے، جیسے خود حضرات رسل علیہم السلام کے مختلف طبقات میں ہے، یعنے رسولوں میں جو اولو العزم ہیں، اور جن میں اولو العزم ہونے کی یہ خصوصیت نہیں پائی جاتی ہے، اسی طرح خاتم الانبیاء ہیں اور ان رسولوں میں جو اولو العزم ہیں، مراتب کا جو تفاوت پایا جاتا ہے، کچھ اسی قسم کا تفاوت انبیاء، اور محدثین میں بھی ہے، محدثین کی طرف کبھی کبھی رسالت کو جو منسوب کر دیا جاتا ہے، تو اس کی وجہ یہی ہے، ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مندرجہ ذیل قرآنی آیت یعنے

وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی ۰ — نہیں بھیجا ہم نے تم سے پہلے کسی رسول اور نبی کو

میں "ولا محدث"، کے اضافہ کے ساتھ ایک قرأۃ نقل بھی کی گئی ہے، اسی طرح مشہور قرآنی آیت

وان من قریة الا خلا فیها نذیر — نہیں ہے، کوئی بستی جس سے کوئی نذیر نہ گذرا ہو

میں "نذیر" کے لفظ کی تفسیر کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے، کہ "نذیر" کا یہ لفظ نبی اور محدث دونوں پر حاوی ہے، حدیث کے بعض علمار نے یہ بھی کہا ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انبیار کی تعداد کے متعلق جو روایات نقل کی جاتی ہے، اس میں انبیام کے لفظ سے صرف "نبی" ہی مراد نہیں ہیں، بلکہ محدثین بھی اس میں داخل ہیں۔

نیز قرآن مجید ہی میں جو فرمایا گیا ہے، کہ

واذا رسلنا الیھم اثنین فکذبوھما فعززنا بثالث فقالوا انا الیکم مرسلون ۞

(اور دیکھو) جب ہم نے ان کی طرف دو آدمیوں کو بھیجا، تو انھوں نے دونوں کو جھٹلادیا، تب ہم نے تیسرے سے ان کی عزت افزائی کی، ان تینوں نے مل کر ان سے کہا کہ ہم تمہاری طرف بھیجے ہوئے ہیں۔

مذکورہ بالا آئت میں ان تینوں بزرگوں کا دعوی "انا الیکم مرسلون" اس کا کیا مطلب ہے،؟ یہ مطلب تو نہیں ہوسکتا کہ یہ تینوں حضرات اللہ کے رسول کی طرف سے رسول بنائے گئے تھے، یعنے (خدا کی طرف سے براہ راست نہیں) بلکہ خدا کے رسول کی طرف سے وہ بھیجے ہوئے تھے، کیونکہ جن لوگوں کے سامنے اپنے اس دعوی کو ان تینوں نے پیش کیا تھا، انھوں نے ان کے اس دعوی کا انکار کرتے ہوئے یہ جو کہا ہے، قرآن ہی نے اس کو نقل کیا ہے، یعنے

ما انتم الا بشر مثلنا

نہیں ہو تم لوگ مگر ہمارے جیسے آدمی

مذکورہ بالا مطلب کے لحاظ سے ان الفاظ میں جواب کچھ غیر موزوں سا ہوجاتا ہے، آخر سوچنے کی بات ہے، منکر ان کے بشر اور آدمی ہونے کو اس بات کی دلیل قرار دے رہے تھے "کہ وہ رسول نہیں ہوسکتے" ظاہر ہے، کہ رسول کا رسول ہونا کوئی ایسی بات نہیں ہے، جو بشریت کے منافی ہو، البتہ آدمی خدا کا رسول ہو، اس کو اپنے خیال میں وہ درست نہیں سمجھتے تھے، جن لوگوں نے انجیل کا اور حضرت مسیح علیہ السلام کے حواریوں کے خطوط کا مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہیں، کہ حواریوں کی طرف رسالت کا انتساب ان کے نزدیک قابل اعتراض بات قطعاً نہ تھی (بہر حال محدیثیت اور رسالت میں باوجود اس تعلق کے، یعنے یہ مان بھی لیا جائے کہ محدثین کو بھی رسول کہا جاسکتا ہے) پھر بھی چونکہ خاتم الانبیار صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی ہے، اس لئے (حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی محدث کی طرف رسالت کا انتساب جائز نہ ہوگا، کیونکہ ایسی صورت میں ختم نبوت کے

دعوی میں اور محدثین کی طرف رسالت کے انتساب میں کھلا ہوا تعارض پیدا ہو جائے گا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کی اس خصوصیت کی جس کا اظہار

لوکان بعدی نبیا لکان عمر	میرے بعد اگر کوئی نبی ہوتا تو وہ عمر ہوتے

میں فرمایا گیا ہے، اس کی تعبیر "محدثیت" کے لفظ سے جو فرمائی ہے، اس کی وجہ یہی ہے، کہ ختم نبوت کے بعد کسی کی طرف رسالت اور نبوت کا انتساب صحیح نہ تھا، اسی طرح حضرت علی کرم اللہ وجہ کے جس حال کا اظہار مشہور الفاظ

انت منی بمنزلۃ ھارون من موسی الا انہ لا نبی بعدی	تمہاری حیثیت میرے ساتھ وہی ہے جو ہارون کی موسی کے ساتھ تھی، مگر اب میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔

کہا گیا ہے، یہ بھی "محدثیت" ہی ہے، نیز

علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل	میری امت کے علماء ایسے ہیں جیسے بنی اسرائیل کے انبیاء

کی روایت میں بھی علماء سے مراد "محدثین" ہی کا طبقہ ہے۔

بعض ائمہ عرفان سے یہ جو منقول ہے کہ وہ زید بن عمر بن نفیل اور حنظلہ[1] بن صفوان و خالد بن سنان و ذوالقرنین و مریم بنت عمران (حضرت عیسی علیہ السلام کی والدہ) کی نبوت کے قائل تھے، اس قول میں اور جمہور کے اس دعوی میں کہ نبوت کے مقام پر ان میں سے کوئی بھی سرفراز نہ تھا، دونوں اقوال میں بھی تطبیق کی یہی شکل ہے، (یعنے ان کی نبوت کے جو قائل ہیں، دراصل "محدثیت" کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں، اور جنہوں نے ان کی نبوت کا انکار کیا ہے، ان کی غرض یہ ہے، کہ "محدثیت" کے سوا جو خالص نبوت کا منصب ہے، وہ ان کو عطا نہیں کیا گیا تھا) اور سچی بات یہی ہے کہ مذکورہ بالا تمام حضرات دراصل محدثین کے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے پھر جو کشف کی قوت رکھتے تھے انھوں نے ان کے باطن کا معائنہ کشفی نظر سے جب کیا، تو انھیں محسوس ہوا کہ ان لوگوں میں وہ ساری باتیں پائی جاتی ہیں، جن سے حضرات انبیاء علیہم السلام موصوف ہوتے ہیں، اسی لئے انھوں نے یہ فیصلہ کیا کہ نبوت ان کو بھی عطا ہوئی تھی، لیکن جن لوگوں کی نظر ان بزرگوں کے صرف ظاہر حال تک محدود رہی، یعنے ان لوگوں نے بھی نبوت کا دعوی کیا تھا، یا کسی معجزہ کا اظہار انھوں نے کیا تھا، چونکہ ایسی کوئی بات ان کے متعلق سننے میں نہیں آئی، اس لئے ان لوگوں نے فیصلہ کیا کہ نبوت ان کو

---

[1] حنظلہ بن صفوان و خالد بن سنان عرب کے برگزیدہ نفوس تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے نیکیوں کی طرف عرب کو انھوں نے دعوت دی تھی شیخ اکبر نے ان لوگوں کی طرف نبوت کا انتساب کیا ہے ۱۲

نہیں ملی تھی، ذلکل وجہۃ ھو مولیھا ہر شخص اپنی توجہ کا ایک مرکز رکھتا ہے، اسی کی طرف وہ رخ پھیرتا ہے)
(خیر یہ امتیازات تو محدثین اور انبیاء، انبیاء کے مختلف طبقات کے تھے)

باقی اہل کمال کے دوسرے طبقوں میں جو تفاوت پایا جاتا ہے، یہ اسی قسم کے اختلافات ہیں جو مختلف انواع کے درمیان پائے جاتے ہیں، گذشتہ بالا مباحث کا جس نے غور و فکر سے مطالعہ کیا ہے، اس پر یہ مسئلہ مخفی نہیں رہ سکتا (میں یہ کہنا چاہتا ہوں) کہ ولائت کبریٰ والے ہوں یا قرب فرائض والے، اگرچہ نور الٰہی دونوں ہی کو محیط ہوتا ہے، اور اس نور الٰہی میں دونوں ہی گم شدہ و مضمحل ہوتے ہیں دونوں ہی کے قویٰ میں یہ نور جاری و ساری رہتا ہے، لیکن بایں ہمہ ولائت کبریٰ والوں میں اور قرب فرائض والوں میں پھر بھی کتنے امتیازات باقی رہتے ہیں، یعنی ولائت کبریٰ کے ائمہ کے افعال بشر ہی کے افعال ہوتے ہیں، اگرچہ خدا ہی کے ساتھ یا خدا ہی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں، اسی طرح قرب فرائض والوں کے افعال خدا کے افعال ہوتے ہیں، اگرچہ بشر ہی کے ساتھ یا بشر ہی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ سے روائت کرتے ہوئے، قرب نوافل والوں کے متعلق جو یہ فرمایا ہے، کہ

لایزال یتقرب عبدی بالنوافل الحدیث — بندہ مجھ سے نزدیک ہونا شروع ہوتا ہے، نوافل کے ذریعہ سے (آگے حدیث کو پڑھ جاؤ)

دیکھ رہے ہو، اس میں سننے والا دیکھنے والا، پکڑنے والا بندے ہی کو قرار دیا گیا ہے، اگرچہ بندے کا یہ سننا خدا ہی کی شنوائی سے اور دیکھنا خدا ہی کی بینائی سے اور پکڑنا خدا ہی کے ہاتھ سے ہوتا ہے، مگر اسی کے مقابلہ میں ایسی روائتیں مثلاً

قال اللّٰہ علی لسان نبیہٖ سمع اللّٰہ لمن حمدہٗ — اپنے نبی (یا بندے) کی زبان پر خدا نے کہا کہ سن لی خدا نے اس شخص کی بات جس نے اس کی حمد کی۔

یا حضرت عمرؓ کی تعریف میں

الحق ینطق علی لسان عمر — حق عمر کی زبان پر بولتا ہے

ان میں تم دیکھ رہے ہو کہ "بولنے والا" اور "کہنے والا" خدا ہی ہے، اگرچہ خدا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر یا امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کی زبان پر بولا تم کو چاہیے، کہ قرب فرائض اور قرب نوافل کے

---

[1] اس حدیث کا ذکر پہلے کسی مقام پر تفصیل سے آچکا ہے [2] کتاب میں "نبیہ" کا لفظ ہے لیکن حدیث میں "عبدہ" ہے، غالباً کتابت کی غلطی سے ایسا ہو گیا ہے ۱۲ مترجم

مذکورہ بالا فرق) کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان دونوں اقوال میں فرق کرو گے۔ یعنے ایک تو وہ قول جو شیخ الصوفیہ (بایزید بسطامی) سے

سبحانی ما اعظم شانی — پاک ہے میری ذات، کتنی بڑی ہے میری شان

کے الفاظ سے صادر ہوا' اور دوسرے وہ اقوال جو قرب فرائض والوں کی طرف منسوب ہیں، سمجھنا چاہیے کہ دونوں میں یہ فرق ہے، کہ پہلی بات یعنے بایزید بسطامی کا مذکورہ بالا قول) بشر کا کلام ہے، اگرچہ خدا کی زبان سے ادا ہوا اور قرب فرائض والوں کے اقوال خدا کے اقوال ہیں اگرچہ آدمی کی زبان سے وہ ادا ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے، کہ سابق الذکر (یعنے سبحانی ما اعظم شانی) اور جو اسی قبیل کے اقوال ہیں، ان کو دلیل کی حیثیت عطا کرنا اور ان سے احتجاج درست نہیں ہے بلکہ جن لوگوں سے ایسی باتیں صادر ہوئی ہیں، ان کو "اصحاب السکر" (نشہ والوں) میں شمار کیا جاتا ہے، بخلاف ثانی الذکر اقوال کے جو قرب فرائض والوں سے صادر ہوتے ہیں کہ قابل استدلال واحتجاج ہیں۔

تنبیہ: امام ربانی (مجدد الف ثانی) نے اپنے متعلق یہ دعوی کیا ہے، کہ قرب فرائض کا مقام ان کو بھی حاصل ہوا ہے، میرے پاس ایسی کوئی دلیل نہیں ہے، جس کی بنیاد پر یہ دعوی کیا جا سکتا ہو کہ امام ربانی کے لئے اس مقام کا حاصل ہونا ناممکن تھا، خصوصاً جب ان کا تعلق متقی علماء اور اولیاء کے اس طبقہ سے ہے، جو صاحب علم و عرفان سمجھے جاتے ہیں چاہیے تو یہی کہ قیاسی مسائل کے سلسلے میں جیسے ائمہ اجتہاد کے نتائج کو مانا جاتا ہے، اسی طرح امام ربانی کے بھی اس دعوی کا انکار نہ کیا جائے، امام ربانی نے فارسی زبان میں یہ جو ارقام فرمایا ہے، کہ

طریقہ من طریقہ سبحانی ست' نہ ان سبحانی کہ از بسطامی سرزدہ کہ ان از دائرہ نفس نہ برآمدہ واین راگردے از تشبیہ نرسیدہ وآں از چشمہ سکر جوشش زدہ۔

میرا طریقہ سبحانی طریقہ ہے، لیکن اس سبحانی طریقہ سے مراد سبحانی کا وہ لفظ مقصود نہیں ہے جو بسطامی سے صادر ہوا، کیونکہ ان سے جو بات صادر ہوئی، اس کا نفس کے دائرہ سے تعلق نہ تھا، لیکن ہم جس طریقہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اس کو تو تشبیہ کے غبار کی ہوا بھی نہیں لگی ہے اور بسطامی کا قول سکر (نشہ) کے چشمہ سے ابلا ہے۔

امام ربانی نے اس کے بعد اور جو کچھ لکھا ہے، سب کا مطلب یہی ہے، کہ افتخاری کمالات اور اس کے سوا دوسری چیزیں جن کا الہیات سے تعلق ہے، حضرت بسطامی کی ولائت کبریٰ کے مقام سے

وہ صادر ہوئی ہیں، لیکن مجھ سے یہی باتیں صادر ہوئی ہیں تو ان کا تعلق نبوت کے کمالات سے ہے، یہ اور اس کے سوا دوسری باتیں امام ربانی کے کلام میں جو پائی جاتی ہیں، جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام سے مساوات کا انھوں نے دعوی کیا ہے، اور جن مخصوص امور سے انبیاء علیہم السلام کو حق تعالیٰ نے سرفراز فرمایا ہے، ان میں وہ بھی شریک ہیں، اور یہ کہ امام ربانی کو انبیاء علیہم السلام کے توسط کے بغیر بھی قرب کا مقام میسر آیا تھا تو ان سب کا صحیح محمل اور واقعی مطلب وہی ہے، کہ نبوت اور وحی نہیں بلکہ نبوت کے کمالات کا اور محدثیت یا تحدیث وغیرہ کا انھوں نے دعوی کیا ہے، خدا ان کی ذات کو اس قسم کے دعووں سے بری رکھے اور ہم لوگوں کو اس گروہ میں داخل کرے جو حق کے پیرو ہیں، اور اولیاء اللہ کے ساتھ محبت رکھتے ہیں: غلط اور جھوٹ سے پرہیز کرتے رہیں، خدا کے دشمنوں سے دشمنی رکھتے ہیں، ہم حق تعالیٰ سے پناہ مانگتے ہیں، کہ ہمیں وہ ان لوگوں میں شریک نہ کرے جن کے متعلق قرآن میں فرمایا گیا ہے کہ

اذا جاءھم امر من الامن او الخوف اذاعوا بہ — جب آتی ہے، ان کے پاس کوئی بات جس کا تعلق امن سے ہو یا خوف سے تو اسے پھیلا دیتے ہیں۔

ہماری خدا سے دعا ہے، کہ ان لوگوں میں ہمیں رکھے جن کے متعلق اسی کے بعد فرمایا گیا ہے، کہ وہ صحیح واقعہ کا پتہ چلا لیتے ہیں اور اس قسم کی خبروں کو ان لوگوں تک پہونچا دیتے ہیں، جو ان خبروں سے صحیح نتائج نکالنے کا سلیقہ رکھتے ہیں، اور مشکلات کو سلجھا سکتے ہیں۔

اشارہ کا خاتمہ

نسمہ کی تہذیب و اصلاح سے حکمت تک اہل کمال کے جن مقامات کا میں نے تذکرہ اب تک کیا ہے، درحقیقت یہ سارے مقامات ان مقاماتِ کے ائمہ اور سادات کے ہیں، لیکن ان کے نیچے جو منازل ہیں ان میں سے ہر منزل میں کچھ لوگ ہیں، جن میں سے ہر ایک کا مقام دوسرے کے مقام سے مختلف ہوتا ہے، گویا یہ وہی لوگ ہیں، جو اپنے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ

وما منا الا له مقام معلوم — ہم میں کوئی ایسا نہیں ہے جس کا کوئی مخصوص مقام نہ ہو

طوالت بے جا کے خیال سے ان لوگوں کے ذکر کو میں نے قلم انداز کردیا، البتہ نبوت کے کمالات کا جو مقام ہے سو اس منزل کے پیشواؤں ہیں اور انبیاء نیز انبیاء کے نیچے محدثین کا جو طبقہ ہے، ان سب میں جو چیز مشترک ہے، اس کو میں نے بیان کردیا ہے (اور میں نے اسی پر اکتفا اس لئے کیا ہے) کہ خود نبوت کے مقام کی تفصیل اور دوسرے مقامات سے جن وجوہ سے نبوت کا یہ مقام ممتاز ہے، نیز خود انبیاء کے درمیان باہم مدارج و مراتب کا جو اختلاف ہے، یہ مسائل تو ایسے ہیں، کہ ان کے لئے کسی مستقل کتاب کی ضرورت ہے، محض ذیلی اور طفیلی گفتگو ان مباحث کے لئے قطعاً کافی نہیں ہوسکتی چاہیے کہ اس کو اچھی طرح سمجھ لو، اور غفلت سے جو کام لیتے ہیں ان میں اپنے آپ کو داخل نہ کرنا -

تنبیہ: جو کچھ اب تک بیان کیا گیا ہے، اس سے یہ بات تمہاری سمجھ میں آگئی ہوگی کہ اہل سعادت میں افضل ترین انسانی گروہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا اور ان لوگوں کا ہے، جو ان ہی کے ذیل میں شمار ہوتے ہیں، یعنے محدثین کی جماعت، ان کے بعد حکماء کا درجہ ہے پھر ولائت کبریٰ والے ہیں، اور ان کے بعد ولائت صغریٰ والوں کا درجہ ہے، نسمہ کی تہذیب و اصلاح میں کامیاب ہونے والے ان کے بعد ہیں۔

نیز مذکورہ بالا مباحث ہی سے یہ چیز بھی تم پر واضح ہوچکی ہوگی، کہ قرب فرائض والے اور حکماء، یہ دونوں ان لوگوں میں داخل ہیں، جنھیں خالص خداداد وہبی کمالات سے سرفرازی بخشی جاتی ہے، پھر ان لوگوں کو ولائت کبریٰ، اور ولائت صغریٰ والوں میں جب شامل کرلیا جاتا ہے،

تو "السابقون" کے نام سے وہ موسوم ہوتے ہیں، اور "اصحاب الیمین" ان لوگوں کی تعبیر ہے
جو نسمہ کی تہذیب و تربیت میں اپنے اپنے مراتب کے لحاظ سے کامیابی حاصل کرتے ہیں۔

بہر حال یہ چیزیں تو خیر معلوم ہی ہو چکی ہیں، لیکن یہاں مجھے ایک خاص نکتہ کا ذکر مقصود ہے
جو سننے کے قابل ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ "افضلیت" (یعنی کسی کی کسی پر برتری و فضیلت) اس کی دو قسمیں ہیں یعنی افضلیت کی
ایک شکل تو یہ ہے، کہ جن پر کسی کو برتری اور فضیلت عطا کی گئی ہو، ان میں کوئی ایسی بات نہ پائی جائے
جس کی بنیاد پر ان کو ان لوگوں پر فضیلت حاصل ہو جائے، جو ان سے افضل و برتر قرار دیئے گئے
ہیں، بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ مفضول (جس پر برتری عطا کی جائے) کی مفضولیت اور افضل (جسے
برتری عطا کی گئی ہو) کی افضلیت دونوں باتیں دونوں کے ان اوصاف اور خصوصیات کو پیش نظر
رکھتے ہوئے واضح اور بدیہی معلوم ہوں، جن پر برتری اور فضل کا مدار ہو، مثلاً مچھر کے مقابلہ میں
انسان کی برتری کا جو حال ہے۔

اب سمجھنا چاہئے کہ سابقین کی جماعت کو اصحاب یمین سے جو افضل قرار دیا گیا ہے، اسی
طرح وہی کمالات مطلقہ یعنے ولائت کبریٰ کو بھی جو شامل ہوں، ان کمالات والوں کو ان کے سوا
دوسرے لوگوں پر جو برتری حاصل ہے، یہ افضلیت کی بھی پہلی قسم ہے۔

اور دوسری قسم افضلیت کی وہ ہے، جس میں افضل اور مفضول دونوں کے اندر ایسے مختلف
اوصاف پائے جاتے ہیں، جن کی وجہ سے افضل کو مفضول پر اور مفضول کو افضل پر بعض وجوہ سے
برتری حاصل ہو سکتی ہے، یعنے بعض وجوہ سے ہو سکتا ہے کہ جسے افضل قرار دیا گیا ہے، وہ مفضول
ہو جائے، اور جسے مفضول ٹھہرایا گیا ہے، بعض دوسرے وجوہ سے وہ افضل ہو جائے افضلیت
کی اس شکل میں افضل و مفضول ہر دو میں سے جس کسی کو اس لحاظ سے دیکھا جائے گا، جس کی وجہ سے
دوسرے پر اسے افضلیت حاصل ہوئی ہے، تو دوسرے کے مقابلہ میں وہ افضل و برتر نظر آئے گا،
لیکن اسی کے ساتھ ان اوصاف کو زیادہ غور سے جب دیکھا جائے، جن میں افضلیت کی
ضمانت مستور ہے، تو نظر آئے گا، کہ خود ان اوصاف میں بھی بعض صفات اس کے زیادہ حقدار
ہیں، کہ ان کو افضلیت کا معیار قرار دیا جائے، یعنے محسوس ہوتا ہے، کہ جن کمالات تک رسائی
ان سے ہوتی ہے، وہ نسبت ان کمالات کے زیادہ بہتر ہیں، جو دوسرے امتیازی اوصاف سے
حاصل ہوتے ہیں (میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو مثال سے سمجھو) بادشاہ کو اپنی رعایا پر ظاہر ہے
کہ دوسری قسم ہی کی افضلیت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ رعایا میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو بادشاہ سے

فن طب میں مثلاً زیادہ ماہر ہوتے ہیں، یا ان میں بعض موسیقی کو بادشاہ سے زیادہ بہتر طور پر ادا کر سکتے ہیں اسی طرح بعض تجارت میں اور بعض کاشت کاری اور زراعت میں بعض فن جنگ میں، بادشاہ سے بہتر ہوتے ہیں، بعض سیاسی قوانین کے عالم بادشاہ سے زیادہ ہوتے ہیں، بعض اس سے زیادہ خوبصورت ہوتے ہیں بعض کی آواز بادشاہ کی آواز سے زیادہ دل آویز و پسندیدہ ہوتی ہے۔

لیکن بایں ہمہ حکومت اور سلطنت کی وجہ سے جو برتری حاصل ہوتی ہے، یہ ایسی چیز ہے جو بادشاہ کو سب کا سردار بنا دیتی ہے، سب اس کی وجہ سے اپنی معاشی ضرورتوں کی تکمیل میں اس کے محتاج ہوتے ہیں، اور اپنے کمالات کی قدردانیوں میں سب اس کے دست نگر رہتے ہیں، یہی وجہ ہوتی ہے، کہ حکومت و سلطنت والے (یعنے سلاطین و ملوک) کو دوسرے کمالات والوں کے مقابلہ میں سب سے زیادہ برتر اور افضل سمجھا جاتا ہے۔

اہل السنت والجماعت نے افضلیت کی اسی قسم کا نام "فضل کلی" رکھا ہے، بہر حال میں یہاں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ خداداد وہبی کمالات جن میں ولایت کبریٰ کے کمالات بھی شریک ہیں، ان کمالات سے سرفراز ہونے والوں میں بھی بعض کو بعض پر جو برتری اور افضلیت حاصل ہوتی ہے یہ افضلیت کی اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔

جس کا مطلب یہی ہوا کہ حضرات انبیاء علیہم السلام اور محدثین کا طبقہ جو انبیاء ہی کے حکم میں شامل ہے، ان لوگوں کو تمام دوسرے اہل کمال پر "فضل کلی" حاصل ہے، اسی طرح جنہیں اس سلسلہ میں "حکماء" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، وہ بھی اپنے سوا دوسروں پر "فضل کلی" کا امتیاز رکھتے ہیں، اگرچہ اہل کمال کے اس طبقہ میں ہر ایک اپنے اندر کوئی ایسی بات بھی رکھتا ہے جس میں کوئی دوسرا اس کا شریک اور ساجھی نہیں ہوتا (اس نکتے پر خصوصیت کے ساتھ میں نے اس لئے متنبہ کیا) تاکہ بزرگوں کے کلام میں کوئی ایسی بات اگر تمہیں ملے جس سے معلوم ہو کہ وہ دوسرے اہل کمالات کے مقابلہ میں اپنی افضلیت کا یا اپنے کمال کی افضلیت کا دوسرے کمالات کے مقابلہ میں اظہار کر رہے ہیں۔ تو بالکلیہ اس کے انکار پر آمادہ نہ ہونا چاہیئے، جس کی وجہ وہی ہے، کہ کسی خاص خصوصیت کی وجہ سے جو خصوصی طور پر ان ہی میں پائی جارہی ہو، جیسا کہ میں نے کہا ہمیشہ یہ دعوی غلط نہیں ہوتا اور نہ یہ بات دعوی کرنے والے کی مفضولیت کے منافی ہے۔

خاتمہ کتاب

مثال کی تحقیق

عبقہ (۱)

جیسے خارج میں یعنے ہمارے ذہن سے باہر ایک ایسا عالم پایا جاتا ہے، جس کی حیثیت شخص اکبر میں وہی ہے، جو عقلی صورت کی ہمارے ذہن کے اندر ہے، یعنے مادہ اور لواحق مادہ سے پاک و منزہ ہونے میں اور شہادی و محسوس امور کے لئے مبدء و سبب ہونے میں جو حالت ہمارے اندر پائی جانے والی عقلی صورت کی ہے، یہی حال شخص اکبر کے اندر پائے جانے والے اس عالم کا ہے، اسی کا نام عالم ارواح ہے۔

بہرحال جیسے عالم ارواح کی حیثیت شخص اکبر کے لحاظ سے اس عقلی صورت کی ہے، جو ہمارے ذہن میں پائی جاتی ہے، اسی طرح شخص اکبر میں ایک اور عالم بھی پایا جاتا ہے، جس کی حیثیت اس میں گویا ان خیالی صورتوں کے جیسی ہے، جو ہمارے خیال میں پائی جاتی ہیں، یعنے جیسے خیالی صورتیں خود مادے سے پاک اور منزہ ہونے کے باوجود مادی لواحق مثلاً شکل و صورت امتداد اور پھیلاؤ سے متصف ہوتی ہیں، اور کسی خاص سمت اور جہت میں ہونا نیز حسی اشارے کو قبول کرنا یعنے یہاں ہونا یا وہاں ہونا ان صفات سے بھی جیسے خیالی صورتیں موصوف ہوتی ہیں، اسی طرح شخص اکبر میں یہ خاص عالم جو پایا جاتا ہے، وہ بھی ان صفات سے موصوف ہوتا ہے، اسی کو "عالم مثال" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور عالم مثال کی ان ہی خصوصیتوں کا نتیجہ یہ ہے، کہ اس عالم کی چیزیں نہ باہم ایک دوسرے سے مزاحم ہوتی ہیں، نہ ان میں کسی ایک کی دوسرے سے ٹکر ہوتی ہے، اسی طرح یہ بات کہ اس عالم کی کوئی چیز کسی لمبے اور طویل امتداد ہی سے کیوں نہ موصوف ہو یعنے خواہ جسقدر بھی لمبی ہو، یا چوڑی ہو، باوجود اس کے عالم شہادت (یعنے عالم محسوس) کی چھوٹی سی چھوٹی جگہ میں

پائے جانے کی صفت کو اس کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے، گویا اس کی حالت ان امتدادات کی ہے جو آئینہ میں منعکس ہوتے ہیں، (یعنی ان امتدادات کی مقدار خواہ جیسی کچھ ہو مگر چھوٹے چھوٹے آئینے میں بھی ان کی گنجائش نکل آتی ہے) یا اس کی کیفیت ان عظیم اور بڑے بڑے اجسام کی ہے جو آدمی کے خیال میں چھپ کر پائے جاتے ہیں، مثالی اشیاء کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے، کہ عالم شہادت کی جتنی جگہ میں ایک مثالی شئے رہ سکتی ہے، بجنسہ اسی جگہ میں اس مثالی شئے کی جیسی ہزارہا ہزار مثالی چیزیں سما سکتی ہیں، گویا وہی آئینہ والی حالت ہے کہ اس میں جیسے کسی ایک انعکاسی صورت کے لئے گنجائش نکل آتی ہے، اسی طرح آئینہ کی اس جگہ میں ہزار ہا ہزار ان جیسی انعکاسی صورتیں سما جاتی ہیں، (عالم مثال کے متعلق یہ باتیں جو بیان کی گئی ہیں) ان پر تعجب نہ کرنا چاہیئے، آخر میں پوچھتا ہوں کہ جنت جس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کی وسعت جیسی ہے، اس جنت کے متعلق کیا تم نے نہیں سنا ہے، کہ اس چھوٹی سی جگہ میں اس کی گنجائش نکل آتی تھی، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مصلیٰ اور مسجد نبوی کے قبلہ کی دیوار کے درمیان تھی۔

خلاصہ یہ ہے، کہ اس عالم کے عجائب و غرائب حد شمار سے خارج ہیں، جس کی وجہ وہی ہے، کہ جگہ اور مکان میں پائے جانے، اور امتداد (طول و عرض وغیرہ) اسی شکل اور رنگ کے صفات سے متصف ہونے کے باوجود مثالی چیزیں باہم ایک دوسرے کی مزاحم نہیں ہوتیں۔

(عالم مثال کے مذکورہ بالا خصوصیات) کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسا کون آدمی ہوگا جو شیخ محی الدین بن عربی کے اس کلام پر متعجب ہو سکتا ہے، یعنے عالم مثال کا تذکرہ فرماتے ہوئے انھوں نے جو یہ لکھا ہے، کہ

> "سارے جسمانی عالم کی حیثیت عالم مثال میں ایسی ہے، جیسے کسی لق و دق صحرا میں کوئی چھلا پڑا ہوا ہو، اس عالم کی نہ کوئی حد ہے اور نہ انتہاء"

شیخ کے اس دعوے کو بعید از عقل قرار دینے کی جرأت نہ کرنی چاہئے بلکہ اپنے اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر ہر شخص کو سوچنا چاہیے، کہ خواب میں جس قسم کی وسعت اور پہنائی تمہارے خیال کے سامنے پیش ہو جاتی ہے، کیا اس میں تم ہی جیسے ہزار ہا ہزار انسانوں کی گنجائش نہیں ہوتی ہے؟

عالم مثال میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں، اصطلاحاً ان ہی کو "مُثُل" کے لفظ سے لوگ موسوم کرتے ہیں، جمہور اہل کشف خواہ ان کا کسی مذہب و ملت سے تعلق ہو یا نہ ہو، اس عالم کے ثبوت پر متفق ہیں۔

مُثُل کی قسمیں اب یہ جاننا چاہیے کہ "مُثُل" کی بھی مختلف قسمیں ہیں، یعنے بعض "مُثُل" تو اصلی اور

حقیقی ہوتے ہیں، ان کو "مثل اصلیہ" کہتے ہیں، اور بعض انعکاسی مثل ہوتے ہیں، ان کو "مثل انعکاسیہ" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ مثال کی وہ چیزیں جو عالم شہادت کی چیزوں کے ساتھ مبدء اور سبب ہونے کی نسبت رکھتی ہیں، اور شہادت کے ان ہی موجودات کا وجود جن مثالی اشیاء کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے انہیں کو "مثل اصلیہ" کہتے ہیں۔

اور عالم شہادت کے موجودات کی عالم مثال کی جو چیزیں نقل اور حکائت ہوتی ہیں، اور ان ہی سے ان کا وجود متفرع ہوتا ہے، ان ہی مثالی اشیاء کو مثل انعکاسیہ کہتے ہیں، گویا یہ سمجھنا چاہئے، کہ "مثل اصلیہ" تو اصل جڑ یا بنیاد ہونے کی حیثیت رکھتے ہیں، اور شہادی موجودات ان ہی کے ظلال اور سائے ہیں اس کے برعکس "مثل انعکاسیہ" کا حال ہے، (یعنے ان کے لحاظ سے شہادی موجودات اصل اور "مثل انعکاسیہ" ان کے ظلال ہیں)

تمثیل سے مسئلہ کو ذہن نشین کرنا چاہئے) یعنے ہمارے اندر جو خیالی صورتیں پائی جاتی ہیں ان میں بعض کے ساتھ ہمارے خارجی افعال کا وجود وابستہ ہوتا ہے، وہی ان خارجی افعال کے مناط ہوتی ہیں، مثلاً وقوع پذیر ہونے سے پہلے حرکت کی خیالی صورت کے ساتھ حرکت کو پایا جانے سے پہلے مکان کو مکان کی خیالی صورت کے ساتھ ہی نسبت ہوتی ہے۔

لیکن اس کے برعکس بعض خیالی صورتیں خارجی افعال کی نقل اور حکائت ہوتی ہیں مثلاً حس مشترک کی راہ سے جو صورتیں خیال کے خزانے میں محفوظ ہوتی رہتی ہیں، بس اسی پر "مثل اصلیہ اور انعکاسیہ" کو تم قیاس کر سکتے ہو۔

بہرحال ہم سے کسی قسم کی حرکت بھی صادر ہو ظاہر ہے، کہ اس کی ایک اصلی مثال بھی ہمارے خیال میں رہتی ہے، خارج میں حرکت کا صدور اسی خیالی صورت کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اور یہ خیالی صورت حرکت کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہمارے اندر موجود رہتی ہے، اور جیسے ہر حرکت کی یہ اصلی مثال ہمارے خیال میں پائی جاتی ہے، اسی طرح صادر ہونے کے بعد اسی حرکت کی انعکاسی مثال بھی ہوتی ہے، یہ ہمارے خیال میں اسی طرح محفوظ ہوتی ہے جیسے اصلی مثال اس میں موجود تھی پس جو حال اس حرکت کا ہے، جو ہم سے صادر ہوتی ہے، یوں ہی سمجھنا چاہئے کہ عالم شہادت میں جو چیز بھی پیدا ہوتی ہے، اس کی بھی ایک اصلی مثال اس کے پیدا ہونے سے پہلے موجود رہتی ہے عالم شہادت میں اس شئے کا وجود اسی اصلی مثال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اسی با در کرنا چاہئے کہ خارج سے جو چیز بھی موجود ہونے کے بعد معدوم ہو جاتی ہے اس کی انعکاسی مثال عالم مثال میں محفوظ رہتی ہے

اور خدا جب تک چاہے وہ باقی رہتی ہے۔

یہ مسئلہ بھی اس موقع پر قابل ذکر ہے۔ کہ فلسفہ والے بھی "عالم مثال" کے قائل ہیں، یعنے فلکی نفوس میں وہ بھی کہتے ہیں، کہ عالم میں پیدا ہونے والی چیزوں، کی صورتیں چھپی رہتی ہیں مگر ان بیچاروں پر عالم کی شخصی وحدت کا راز چونکہ واضح نہ ہو سکا (وہ نہ جان سکے کہ سارا عالم اپنے سارے اجزاء کے ساتھ ایک جسد واحد کی حیثیت رکھتا ہے) اس لئے عالم مثال کی وحدت کے بھی وہ قائل نہ ہو سکے اور صوفیہ کرام پر عالم کی شخصی وحدت کا راز چونکہ منکشف ہو چکا تھا یعنے صورت جسمیہ کی شخصی وحدت کی وجہ سے عالم ظاہری طور پر بھی ان کو ایک شخصی وجود نظر آ رہا تھا، اور باطنی طور پر عالم کے "نفس کل" کی وحدت کا بھی اور شخص اکبر کے قلب کی وحدت کا بھی اقتضار انھیں محسوس ہوا کہ یہی ہے، اس لئے عالم مثال کی وحدت کے بھی وہ قائل ہوئے، یعنے شخص اکبر کا خیال ان کے نزدیک شخصی وحدت سے متصف ہے۔

عبقہ (۲)

شخص اکبر کے لحاظ سے عالم مثال کی حیثیت اگرچہ خواب و خیال کی سی ہے، لیکن درحقیقت عالم مثال ایک حقیقی اور اصلی وجود ہے۔ اس کی اصلیت سچ پوچھئے تو عالم شہادت کی اصلیت سے بھی زیادہ استوار اور مستحکم ہے، یعنے ہم اپنے نزدیک عالم شہادت کی چیزوں میں اصلیت کے رنگ کو جتنا پختہ محسوس کرتے ہیں، اس سے زیادہ عالم مثال کی اصلیت کا رنگ پختہ اور گہرا ہے۔

اور یہ اسی قسم کی بات ہے، کہ لاہوت کے سامنے اگرچہ ممکنات کا یہ سارا نظام جو نظر آتا ہے، محض خیال ہی خیال ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن خود اپنے موطن اور مقام میں عالم شہادت کی ہر چیز مستحکم اور استوار ہستی ہے، اسی طرح مکان کی خیالی صورت انجینیر کے وجود کے سامنے غیر اصلی شے ہونے کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن ظاہر ہے، کہ یہی خیالی صورت مکان کی اصل اور اس کی بنیاد ہے، مکان کے وجود کا منبع اور سرچشمہ اسی خیالی صورت کا وجود ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ عالم مثال ایک مستقل خارجی ہستی ہے، خارجی ہونے کا مطلب یہ ہے، کہ ہمارے خیال اور ذہن سے باہر پایا جاتا ہے، نیز عالم شہادت سے بدرجہا وہ وسیع اور کشادہ ہے

اور عالم شہادت میں لطافت اور کثافت کے حساب سے جیسے مختلف طبقات ہیں مثلاً سمجھا جاتا ہے، کہ آگ ہوا سے لطیف تر ہے، اور ہوا پانی سے اور پانی مٹی سے زیادہ لطیف ہے، اسی طرح عالم مثال کے بھی مختلف طبقات ہیں، جن میں بعض بعض سے زیادہ لطیف ہیں، اور جیسے عالم شہادت کی چیزوں میں بعض اشیاء پر منفعل ہونے اور دوسرے سے اثر پذیر ہونے کی شان غالب ہوتی ہے، اور ہمیشہ تغیر و انقلاب کی بساط پر وہ الٹتے پلٹتے رہتے ہیں، مثلاً عناصر کی جو کیفیت ہے، لیکن ان ہی شہادی امور میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں، جو دوسروں پر اثر انداز ہونے کے ساتھ ساتھ خود دوسروں کے اثر کے قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتیں، ان میں تغیر و انقلاب کی قطعاً گنجائش نہیں ہوتی، مثلاً افلاک کے متعلق جیسا کہ سمجھا جاتا ہے، کہ یہی ان کے خصوصیات ہیں،

پس عالم شہادی کی چیزوں کے جیسے یہ مختلف حالات ہیں، اسی طرح عالم مثال کے بعض طبقات تو ایسے ہیں، جن پر اثر پذیر ہونے کیفیت ہمیشہ غالب رہتی ہے، اور تغیرات و انقلابات کی وہ آماجگاہ بنے رہتے ہیں، مثال کے ان ہی طبقات کی تعبیر "محو و اثبات" کے عالم سے کرتے ہیں۔

لیکن مثال ہی کے بعض طبقات ایسے بھی ہیں، جن کی حالت ایسی نہیں ہے، ان ہی کو "لوح محفوظ" کہتے ہیں۔

بہر حال "محو و اثبات" کا عالم جسے محو و اثبات کی کتاب بھی کہتے ہیں، لوح محفوظ کے لحاظ سے ایسا سمجھو کہ محو و اثبات کی یہ کتاب گویا آئینہ ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اور اس آئینے میں لوح محفوظ کی وہی صورتیں منعکس ہوتی رہتی ہیں، جن کے انعکاس اور انطباع کی صلاحیت محو و اثبات کے اس آئینہ میں پیدا ہوتی رہتی ہے، اور لوح محفوظ جن صورتوں کا اظہار چاہتا ہے۔

لوح محفوظ اور محو و اثبات کی اس کتاب کے تعلقات کے سمجھنے کے لئے ایک اور مثال کی طرف تمہاری راہ نمائی کرتا ہوں۔

یعنے لوح محفوظ کے متعلق تو سمجھو کہ گویا اس کی حیثیت ان فلکی اوضاع کی بلکہ فلکی نفوس اور علوی اجرام کی ہے، جو کسی شئے کے ظہور کو چاہتے رہتے ہیں، اور محو و اثبات کی کتاب کے متعلق سمجھو کہ اس کی حیثیت گویا عنصری طبائع (آب و آتش خاک و باد) کی ہے، اور محو و اثبات کی اس کتاب میں مثالی موجودات کی حیثیت گویا ایسی ہے، جیسے دنیا میں موالید (نباتات جمادات حیوانات) کی ہے، یعنے ان موالید کا تعین و تشخص دو چیزوں (علوی اجرام اور عنصری طبائع کی

صلاحیتوں) کا جیسے رہین منت ہوا کرتا ہے، اسی طرح مثالی موجودات بھی لوح محفوظ کے اقتضاؤں، اور محو و اثبات کی کتاب کی صلاحیتوں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

ایک اہم مسئلہ اس سلسلہ میں سمجھ لینے کا یہ بھی ہے، کہ عالم شہادت کی بعض چیزوں کے متعلق جیسے یہ صورتیں پیش آتی ہیں، کہ غیب سے ان کی خوب دیکھ بھال ہوتی ہے، ان کی تربیت و پرداخت میں کافی توجہ ظاہر ہوتی ہے، اور طرح طرح سے ان کو امداد پہونچائی جاتی ہے، اور اپنے کمالات تک پہونچنے میں غیب سے مختلف شکلوں میں ان کی تائید ہوتی رہتی ہے، اور کیسی امداد؟ کیسی تائید؟ کہ دیکھنے والے اس کو دیکھ دیکھ کر حیران ہوئے جاتے ہیں، کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی طرف سے تو وہ لعنت کے مستحق ہیں، مثلاً کفار کے سلاطین و ملوک، اور گمراہ کرنے والے دجالوں کے ساتھ بلکہ خود ابلیس کے ساتھ یہی صورت پیش آتی ہے، ابلیس کی حالت تو یہ ہے، کہ براہ راست خود حق تعالیٰ نے اس کو ان الفاظ میں یہ حکم دیا کہ

واجلب علیهم بخیلك ورجلك وشارکهم فی الاموال والاولاد

اپنے سوار اور پیادوں کے ساتھ ان پر (یعنی بنی آدم) پر چڑھ دوڑ اور ان کے اموال و اولاد میں شریک ہو جا۔

مگر ہاں ہم سب جانتے ہیں، کہ ان تمام تائیدوں کے باوجود خطیرۃ القدس سے ان کی دوری بڑھتی ہی چلی جاتی ہے، اس سے ناآشنائی، اور بے تعلقی میں یہ ترقی ہی کرتے چلے جاتے ہیں، آخرت میں ان کو کسی قسم کی کوئی اہمیت حاصل نہ ہوگی، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے،

ایحسبون انما نمدهم به من مال وبنین نسارع لهم فی الخیرات بل لا یشعرون

کیا وہ گمان کرتے ہیں، کہ ہم ان کو مال اور اولاد نرینہ میں بڑھاتے ہی چلے جائیں گے، اور بھلائیوں کے عطا کرنے میں جلدی کریں گے (یہ خیال صحیح نہیں ہے) بلکہ وہ سمجھ نہیں رہے ہیں،

اور جو حال عالم شہادت کا ان امور کا ہے، اسی طرح مثالی موجودات علی الخصوص "مثل انعکاس" میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے کہ طرح طرح کی تائیدوں کے وہ منبع و سرچشمہ ہوتے ہیں، اور جن نفوس کو ان سے کسی قسم کی مناسبت ہوتی ہے، ان کو اپنی طرف وہ کھینچتے ہیں، خواب میں پیش آنے والے مختلف واقعات کا بھی ان ہی "انعکاسی مثل" سے تعلق ہوتا ہے، ان کے منشا یہی ہوتے ہیں، اسی طرح غیبی آوازوں اور بعض کشفی حالات کے اظہار میں بھی ان ہی کو دخل ہوتا ہے، مصیبت زدوں کی

فریادرسی پریشان حال پراگندہ بال لوگوں کے سکون و اطمینان زندگی کے مشکلات کا حل، الغرض یہ اور اسی قسم کے دوسرے حالات جن میں واقعۂ انقلاب اور تغیر کا مشاہدہ لوگ کرتے ہیں، ان سب کی وجہ بھی کبھی "مثالی امور" بن جاتے ہیں۔ بلکہ وجدان و ذوق والے ان کیفیتوں کو اپنے اندر پاتے ہیں، ان میں کبھی یہ دیکھا گیا ہے، کہ "عالم مثال" کی چیزوں کی تاثیر کو دخل تھا، حالت یہ ہوتی ہے، کہ جن لوگوں کی قوت واہمہ مہذب اور صفائی حاصل کئے ہوتی ہے، (یعنے) یکسوئی کے ساتھ کسی خاص چیز پر اپنی توجہ کو مرکوز کرنے کی مشق جو بہم پہونچا لیتے ہیں، وہی اپنی قوت واہمہ کو اس مثالی شئے کے ساتھ جب متعلق کرتے ہیں اور خاص طور پر ان کی نظر میں اس مثالی شئے کی اہمیت ہوتی ہے، تو یہ واقعہ ہے، کہ ایسی پاک اور قدسی کیفیتیں انھیں محسوس ہوتی ہیں، جو صرف متبرک مقامات اور مشاہد کے ساتھ مخصوص ہیں، اور ان ہی چیزوں میں پائی جاتی ہیں، جنھیں شعائر اللہ سمجھا جاتا ہے۔

مگر باوجود ان تمام تجربات و مشاہدات کے درحقیقت حق تعالیٰ کے نزدیک اس "مثالی شئے" کی کوئی وقعت نہیں ہوتی، اور مچھر کے پر برابر بھی اس کا وزن خدا کے پاس نہیں ہوتا، گویا اس کی حالت وہی ہوتی ہے، جو قرآن میں فرمایا گیا ہے، کہ

کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماءً — صحرا کے سراب کے مانند ہے جسے پیاسا خیال کرتا ہے کہ وہ پانی ہے

میں تم کو آگاہ کرتا ہوں کہ خبردار اس قسم کی چیزوں سے تم دھوکے میں نہ مبتلا ہو جانا۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ عالم شہادت کا جیسے یہ قانون ہے کہ بعض چیزوں کی پیدائش اور ان کا فیضان بعض خاص صلاحیتوں کے ظہور پر موقوف ہوتا ہے، خواہ خدا کے نزدیک وہ مقبول ہوں، یا مردود و ملعون ہوں، قدرت کا قاعدہ ہے، کہ جہاں کہیں مقررہ صلاحیتوں اور استعدادوں کا ظہور ہوتا ہے، اور جو نصاب ان کا مقرر ہے، جب وہ مکمل ہو جاتا ہے، تو جس چیز کی پیدائش ان کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، وہ پیدا ہو جاتی ہے، اس میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ خدا کے فرماں بردار بندوں سے اس کا تعلق ہے، یا نافرمانوں اور سرکشوں سے۔

مثلاً جن دواؤں سے مرض کا ازالہ ہوتا ہے، ان کو جو بھی استعمال کرے گا، ان کے فوائد سے مستفید ہوگا، خواہ استعمال کرنے والا خدا کا مطیع ہو یا نافرمان یا زرخیز جتی ہوئی زمین میں جو دانے ڈالے جائیں گے، ڈالنے والا کوئی بھی ہو، مومن ہو، یا کافر عاصی ہو، یا مطیع، قدرت کا قانون ہے، کہ ان دانوں پر جب بارش ہوگی، اور دوسرے سازگار حالات جو ضروری ہیں، وہ بھی جب ساتھ دیتے ہیں،

تو ان دالوں پر نباتاتی نفس کا فیضان ہو جاتا ہے۔

اسی طرح قاعدہ ہے کہ بنی آدم کے بڑے اجتماع کی ہمتیں، اور ان کے اعتقادات جب کسی خاص چیز پر مرتکز ہو جاتے ہیں، تو اس وقت اس میں اس کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ خاص نوعیت کی کوئی ایسی مثالی ہستی اس پر فائض ہو جائے جو گویا اس چیز کی روح ہوتی ہے، جس پر لوگوں کی ہمتیں اور ان کے اعتقادات مرتکز ہوئے تھے، اور ان لوگوں کی توجہ کی وہی مثالی ہستی، گویا قبلہ ہونے کی حیثیت حاصل کر لیتی ہے، لوگوں کا یہ اجتماع اسی روح کا گویا قالب اور اس قبلہ کا گویا وہ ہیکل ہوتا ہے، الغرض اس قالب اور اس ہیکل کی عظمت و جلال جن باتوں سے قائم ہوتا ہو، ان کا طبعی منشا بھی "مثالی وجود" بن جاتا ہے، اور ایسے آثار جن سے اس ہیکل کی وقعت قلوب میں جاگزیں ہوتی ہو، اور اس کی شہرت دنیا میں پھیلتی ہو، دل اس کی طرف کھنچتے ہوں، وہ اسی "مثالی وجود" کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

اسی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ جن نفوس میں اس "مثالی وجود" کے متعلق کسی قسم کی مناسبت کسی وجہ سے پائی جاتی ہے، ان کو ایسے واقعات کا تجربہ ہونے لگتا ہے، جن سے اس ہیکل کی شان ان کی نگاہوں میں عظمت حاصل کر لیتی ہے، خواہ خواب میں یہ تجربات پیش آئیں، یا بیداری میں۔

خلاصہ یہ ہے، کہ بنی آدم کا کوئی قابل لحاظ اجتماع جب اپنے اعتقادات اور اپنی ہمتوں کے ساتھ کسی خاص چیز پر متفق ہو جاتا ہے، خواہ یہ چیز حق ہو، یا باطل، بہر حال اس کی ایک "مثالی روح" ضرور پیدا ہو جاتی ہے، اور یہی "مثالی روح" پیدا ہو کر اس چیز کے روح پذیر ہوتے، اور اس کی شہرت کے پھیلانے میں کبھی تو خواب کے واقعات کے ذریعہ سے اور کبھی کشفی معاملات کی راہ سے ممد و معاون بن جاتی ہے، اسی طرح کبھی ایسے کیفیات جن کی وجہ سے لوگوں میں اس چیز کی طرف کشش بڑھتی ہو، اور کبھی کوئی تغیرات و انقلابات (مثلاً خارق عادت امور) کے ذریعہ سے "روح مثالی" اس کام کو انجام دیتی ہے۔

لیکن (جیسا کہ میں نے عرض کیا) آخرت میں اس کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔

یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے، کہ اس "مثالی روح" کی عظمت و جلالت اور قلوب میں اس کا وزن یہ ساری باتیں اس کی تابع ہوتی ہیں، کہ بنی آدم کا وہ اجتماع جس چیز کا معتقد ہو گیا ہے بجائے خود اس کی عظمت و عزت لوگوں کے قلوب میں کتنی ہے، اور کس حد تک یہ اعتقاد ان کے اندر اپنی جگہ بنائے ہوئے ہے، اور کتنی دور دور سے لوگ اس چیز تک آتے ہیں، کتنی مدت اس کے اس پہلو کے مشہور

ہوتے پرگذری ہے، ان امور میں جتنی زیادہ قوت ہوگی، اس کی "مثالی روح" بھی اسی درجہ قوت حاصل کرتی ہے۔

الحاصل مذکورہ بالا باتوں اور اسی قسم کی دوسری چیزوں سے اس "مثالی روح" کو عالم مثال میں اپنی اہمیت کے آگے بڑھاتے ہیں مدد ملتی ہے، نیز اس "مثالی روح" سے دلچسپی رکھنے والوں کے سامنے بھی، اور جو اس کی اہمیت کے منکر ہوتے ہیں، ان کے آگے بھی مختلف واقعات ان ہی کی اعانت سے وقوع پذیر ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ان سارے قصوں کی وہ نوعیت کسی طلسم کے مانند ہوتی ہے، اور نفخ صور، یا قیامت کبریٰ کے قائم ہونے کے ساتھ ہی اس کی بنیاد منہدم ہو کر رہ جائے گی، اور جیساکہ قرآن میں فرمایا گیا ہے،

وقدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناہ هباءً منثوراہ — جو کام بھی انھوں نے کئے ہیں، ان کی طرف ہم بڑھ گئے، اور ان کو بکھرے ہوئے منتشر ذرات ہم نے بنادیا،

بہرحال تم کو یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ ہر مذہب و ملت، اور ہر وہ چیز جسے شعائر اللہ میں لوگوں نے شمار کیا ہے، اسی طرح ہر صنم اور ہر مورتی و بت، ہر طاغوت، ہر دجال اور ہر سلطنت وحکومت کی ایک "مثالی روح" ہوتی ہے، اس رب سے جو عرش پر جلوہ فرما ہے، یہی "مثالی روح" یہ استدعا کرتی رہتی ہے، کہ اس کے "ہیکل" کو مجروح کیا جائے، اور جیساکہ قرآن ہی میں ارشاد ہوا ہے،

کلا نمد هؤلاء وهؤلاء وما کان عطاء ربك محظوراہ — ہم ان کی بھی مدد کرتے ہیں، اور ان کی بھی، اور تیرے رب کی داد و دہش رکی ہوئی نہیں رہتی،

(قدرت کے مقررہ قوانین کے تحت دونوں کو امداد ملتی رہتی ہے، حدیث میں بھی یہی آیا ہے، کہ

یداہ مبسوطتان ینفق کیف یشاء — خدا کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں خرچ کرتا ہے، جیسے چاہتا ہے،

اور جیسے اہل حق اور اہل باطل کی جنگ میں دیکھا جاتا ہے، کہ کبھی اس فریق کو غلبہ حاصل ہوتا ہے، کبھی اس فریق کو، کبھی اس کے ہاتھ میں جیت ہوتی ہے اور کبھی اس کے، اسی طرح عالم مثال کی چیزوں کے مختلف اقتضاؤں میں کشمکش جاری رہتی ہے، تا اینکہ تیرے رب کا وعدہ

سامنے آجائے،

اور "انسان مثالی" پر جو تجلی قائم ہے، وہ سارے مُثُل (یعنے مثالی موجودات) کے بُتوں
کو پکڑ کر دبادے، اور حق کو لے کر باطل پر دے مارے، باطل کا سر یوں کچل دیا جائے، جس کے بعد
اچانک وہ مٹ کر غائب ہو جائے اور یہی وہ وقت ہوگا، جب ہر قسم کے شک و شبہ سے پاک
ہو کر حق باطل سے ممتاز اور جدا ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے، کہ "عالم مثال" کے تحتانی طبقات مذکورہ بالا عجیب و غریب بے شمار کرشموں سے
مملو ہیں، زیادہ تحقیق کا شوق ہو تو اس فن کے مصنفین کی کتابوں کا مطالعہ کرو۔

تنبیہ: کسی صالح مناسب زمین میں فرض کرو کہ ہم نے ایک دانہ ڈال دیا تھا، ایسے تمام امور
جن سے دانے کے نشو و نما میں فرق پیدا ہو سکتا ہو، مان لیجئے کہ ان سے وہ محفوظ رہا، اتنے میں
موسم بدل گیا، بہار کا مہینہ آگیا، فضا نمی اور رطوبت سے لبریز ہو گئی اور اس کا اثر ہوا میں بھی اور
زمین کی گہرائیوں میں بھی منتقل ہوا، ہر جگہ نمی جاری و ساری ہو گئی، اسی کے ساتھ بارش بھی برسنے لگی
تو وہی دانہ جسے ہم نے زمین میں ڈالا تھا، اگ آیا، کچھ دن بعد وہی ایک درخت بن گیا، ایسا درخت
جس میں جڑیں بھی ہیں اور تنے بھی، شاخیں بھی ہیں، اور ٹہنیاں بھی، پتے بھی ہیں، اور پھل پھول بھی
غرض اس دانے کی طبیعت نے ایسی چیزوں کو نمایاں کیا، جن کا کسی آدمی کے دل پر خطرہ بھی نہ گذر سکتا
تھا، یعنے یہ کون خیال کر سکتا تھا کہ ایک مکمل باغ اپنے ان عجیب و غریب صفات کے ساتھ اسی
دانے میں چھپا ہوا تھا، یہ واقعہ ہے، کہ اس تماشے کے دیکھنے کے لوگ اگر عادی نہ ہوتے تو وہ ہرگز
باور کرنے پر تیار نہ ہوتے کہ ایک خشک گٹھلی سے ایسا قد آور سرسبز و شاداب درخت نکل پڑے گا۔

پس "انعکاسی مُثُل" کے متعلق بھی یہی سمجھنا چاہئے کہ عالم مثال کی زمین میں بوئے ہوئے وہ
دانے ہیں، پھر عرش پر جو تجلی قائم ہے، جب اس کا وقت آئے گا کہ اس تجلی سے پیدا اور برانگیختہ ہونے
والی عنائت عالم مثال کی طرف متوجہ ہو، اور یہی عنائت پھیل کر ملاء اعلی میں اور فلکی نفوس میں، اور
سفلی ملائکہ میں اور شخص اکبر کی ساری قوتوں میں اس کے قلب میں جب جاری و ساری ہو جائے
اور ان سب کی ہمتوں کا رخ بھی عالم مثال ہی کی طرف ہو جائے، سب کی ہمتیں اسی پر مرتکز ہو جائیں
تو وہ وقت ہوگا، جب عالم شہادت (یعنے اس عالم محسوس) کی کوئی وقعت و اہمیت باقی نہ رہے گی
اور عالم مثال ہی کے اندر وہ بھی دب کر پوشیدہ ہو جائے گا، بالفاظ دیگر یوں سمجھنا چاہیے، کہ شخص اکبر
عالم مثال میں کچھ اس طرح ڈوب جائے گا جیسے سونے والا خواب میں نظر آنے والے خیالات میں

غرق ہوجاتا ہے،

یہی وہ گھڑی ہوگی جب مثال کا یہ عالم پھیل جائے گا" اتنا پھیل جائے گا، جتنا کہ وہ پھیل سکتا ہے، اور "انعکاسی مثل" میں سے ہر مثالی وجود بدل جائے گا" اس پر انقلاب طاری ہوگا" ایسا انقلاب کہ گویا وہ کوئی دوسری چیز بن گیا، پہلی صورت میں اور اس انقلابی صورت میں کسی قسم کی کوئی مناسبت ہے ؟ لوگوں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آئے گی، جیسے گٹھلی اور درخت کے تعلق کا سمجھنا ان لوگوں کے لیے، جو یہ نہیں جانتے ہیں کہ درخت اسی گٹھلی سے نکلا ہے) آسان نہیں ہوتا، (بلکہ شائد ناممکن ہوتا ہے) اور اب انسانی نفوس ان مثالی موجودات میں، اسی طرح ڈوب جائیں گے جیسے آج دنیا میں شہادت کی چیزوں میں لوگ ڈوبے ہوئے ہیں، بلکہ مثالی موجودات میں ان کا استغراق اس سے بھی زیادہ شدید اور گہرا ہوگا ہی۔

"دار آخرت" ہے،

پھر لوگ مثال کے ایک طبقہ سے دوسرے طبقے تک اور دوسرے سے تیسرے طبقے تک ترقی کرکے پہونچتے رہیں گے" تا اینکہ اس طبقہ تک پہونچ جائیں گے، جو مثال کے سارے طبقوں سے زیادہ وسیع زیادہ لطیف ہے، اور تغیر و انقلاب سے زیادہ محفوظ ہے، تب لوگ یا جنت میں داخل ہوجائیں گے، یا جہنم میں، قرآنی الفاظ:

فلآ اقسم بالشفق واللیل وما وسق والقمر اذا اتسق لترکبن طبقاً عن طبق ہ	پس قسم کھاتا ہوں میں شفق کی، اور قسم رات کی اور ان چیزوں کی جنھیں رات نے سمیٹ لیا، اور قسم ہے چاند کی جب وہ پورا ہوجائے (بدر بن جائے) تم قطعاً چڑھو گے طبقہ پر دوسرے طبقہ سے،

میں اسی واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، لوگ اس وقت "انعکاسی مثل" کو ایسے حال پر پائیں۔ جس کا ان کے دل پر خطرہ بھی نہ گذرا ہوگا، یعنی ان کے اندیشہ خیال میں بھی یہ بات نہ ہوگی (فلاں عمل کی" انعکاسی مثال") یہ رنگ اختیار کرلے گی، اور اس کی ایسی شکل و صورت ہوجائے گی جیسا کہ میں نے کہا، ٹھیک وہی کیفیت ہوگی، جو زمین میں بوئے ہوئے دانے کی ہوتی ہے باغبان ان ہی دانوں کو شاخوں، پتوں، پھلوں، پھولوں سے بھرے ہوئے درختوں کی شکل پاتا ہے۔

عبقہ (۳)

خیالی موجودات کے علم وادراک کی دو صورتیں ہیں، یعنے ایک صورت تو ان کے ادراک کی یہ ہے، کہ ان کے خیالی ہونے کا احساس بھی جاننے والے کو ہو رہا ہو، مطلب یہ ہے، کہ ان خیالی موجودات کے متعلق اس امر کا شعور بھی موجود ہو، کہ خارجی حقائق اور موجودات کے سلسلہ کی چیزیں وہ نہیں ہیں، مثلاً بحالت بیداری ہم جن خیالی امور کو سوچتے ہیں، ان کی حالت یہی ہوتی ہے، ظاہر ہے، کہ ایسی صورت میں، ان خیالی موجودات کی تعبیر ان الفاظ سے جو کی جاتی ہے، جو درحقیقت خارجی حقائق اور موجودات کے لیے بنائے گئے ہیں، یہ محض مجازی تعبیر ہوتی ہے، کیونکہ بولنے والا اس تعبیر کے ساتھ ساتھ یہ بھی جانتا ہے، کہ جن خیالی موجودات پر ہم ان الفاظ کا اطلاق کر رہے ہیں، واقع میں یہ الفاظ ان کے لیے نہیں بنائے گئے ہیں، وہ خوب جانتا ہے، اور اس کے سوا وہ جان ہی کیا سکتا ہے، کہ ان الفاظ سے جو کچھ مراد وہ لے رہا ہے، اس پر محض تاویلی طور پر ان الفاظ کا اطلاق ہو رہا ہے۔

دوسری صورت ان ہی خیالی موجودات کے علم وادراک کی یہ ہے، کہ جاننے والا ان کو خیالی نہیں بلکہ خارجی موجودات ہی کے سلسلہ کی چیزیں باور کر رہا ہے، مثلاً خواب میں جن خیالی موجودات کا ادراک ہمیں ہوتا ہے، ان کی حالت یہی ہوتی ہے، کھلی ہوئی بات ہے، کہ خارجی حقائق و موجودات کے لیے جو الفاظ بنائے گئے ہیں، ان ہی کا اس دوسری شکل میں خیالی موجودات پر اطلاق مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے، یعنے بنانے والے نے لفظ کو جس معنے کے لیے بنایا ہے، اسی معنی میں استعمال کرنے والا اس وقت اس کو استعمال کر رہا ہے، آخر خود غور کرو، کہ خواب میں جب دریا کو آدمی دیکھتا ہے، اور دریا ہی کے لفظ کا اس پر اطلاق کرتا ہے، تو کیا اس وقت آدمی کے ذہن میں یہ بات بھی آتی ہے، کہ دریا، کے لفظ سے ہم جو اس کی تعبیر کر رہے ہیں، یہ تعبیر حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے، یعنے خواب والا دریا واقع میں دریا نہیں ہے، بلکہ واقعی دریا کے ساتھ چونکہ وہ تشبیہی تعلق رکھتا ہے، اسی علاقہ کی بنیاد پر مجازاً ہم اس کو دریا کہہ رہے ہیں، اور ہمارا یہ اطلاق صرف تشبیہی اطلاق ہے، ہر شخص جانتا ہے، کہ ان باتوں کا خواب دیکھنے والے کے دماغ میں قطرہ بھی نہیں ہوتا،

اپنے اپنے وجدانی تجربہ سے ہم میں ہر شخص اس کی تصدیق کرسکتا ہے۔

اس تمہید کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اپنے نسمہ کی قوتوں کی تہذیب و اصلاح میں جو کامیابی حاصل کر لیتے ہیں، ان ہی کو عالم مثال کی چیزوں کا ادراک و علم جو ہوتا ہے، اس کی نوعیت وہی ہوتی ہے، (جو خیالی موجودات) کے ادراک کی دوسری قسم کی ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں "مثل" (یعنے مثالی موجودات) کی تعبیر جن الفاظ میں وہ کرتے ہیں، ان کی یہ تعبیر مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہوتی ہے، کیونکہ اس مسئلہ کا پہلے بھی ذکر آچکا ہے، کہ مثلاً نور یا نار کے الفاظ ان ہی چیزوں کے لیے بنائے گئے ہیں، جن سے ان کے مخصوص آثار ظاہر ہوں، یعنے جس سے روشنی کے آثار ظاہر ہوتے ہوں اس کے لئے نور کا اور جس سے آگ کے آثار ظاہر ہوں اس کے لئے نار کا لفظ بنایا گیا ہے، الفاظ جب معانی کے لیے مقرر کئے جاتے ہیں، تو اس وقت اس کا خیال قطعاً پیش نظر نہیں ہوتا، کہ جن چیزوں کے لئے الفاظ مقرر کئے جا رہے ہیں، ان کے وجود کی نوعیت کیا ہوگی، یعنے خارج میں جب پائے جائیں گے تب تو ان الفاظ کا ان پر اطلاق صحیح ہوگا۔ اور بجائے خارج کے مثال میں ان کا وجود جب پایا جائے گا تو اس وقت ان پر ان الفاظ کا اطلاق صحیح نہ ہوگا، قطعاً یہ بات سامنے نہیں ہوتی (ایک بات تو یہ ہوئی دوسری بات اسی سلسلہ میں مجھے یہ کہنی ہے)، کہ سونے والا جب نیند سے بیدار ہوتا ہے، تو بداہتہً یہ محسوس کرتا ہے، کہ خواب میں جن چیزوں کو وہ دیکھ رہا تھا، ان کا خارجی حقائق سے تعلق نہ تھا، جس کی وجہ ظاہر ہے، یعنے وہ جانتا ہے، کہ خواب میں نظر آنے والی چیزوں کی نشست و برخاست، حرکت و سکون، محض اس سونے والے کی توجہ اور التفات کی دست نگر ہوتی ہے، نیز وہ یہ بھی سمجھتا ہے، کہ اس کی عادتوں اور مختلف حالتوں، اس کے علوم اور دیگر عوارض جو اس کے مزاج پر طاری رہتے ہیں سب ہی کو اس کے خواب میں کافی دخل ہوتا ہے۔

بہر حال ان ہی وجوہ سے وہ یقین کرتا ہے، کہ خواب میں جن چیزوں کو اس نے دیکھا تھا، وہ ایسے اصلی موجودات نہیں ہیں، (جن کی بنیاد اس کے ذہن سے باہر کسی واقعی حقیقت پر قائم ہو)

مگر عالم مثال کی حالت اس سے کچھ مختلف ہے، یعنے اس عالم سے جن لوگوں کا تعلق اور ربط قائم ہو جاتا ہے، چونکہ ان کو کسی قسم کا دخل اس عالم میں پائی جانے والی چیزوں سے نہیں ہوتا، اس لیے وہ یہ ماننے پر اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں کہ عالم مثال اور جو چیزیں اس عالم میں پائی جاتی ہیں، ان کا وجود اصلی وجود ہے، (ان کے ذہن اور خیال کا تابع نہیں ہے) نیز اس کے ساتھ

وہ یہ بھی پاتے ہیں کہ عالم شہادت کے موجودات، مثالی موجودات کے ظلال اور تابع ہیں، (یعنے شہادتی موجودات کا وجود مثالی موجودات ہی پر مرتب ہوتا ہے) اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ان کے نزدیک حقیقی اور اصلی وجود مثالی وجود ہی ہوتا ہے، اور شہادتی وجود گویا اس مثالی وجود کے نزول کی ایک شکل ہے، یا مثالی وجود کے بروز وظہور کی وہ ایک صورت ہے،

بہر حال میں یہ جو کہتا چلا آرہا ہوں کہ شخص اصغر یعنے وجود انسانی کے لحاظ سے خیالی صورتوں کی جو نوعیت ہے، یہی نوعیت عالم مثال کی شخص اکبر یعنے اس طویل وعریض کائنات کے لحاظ سے ہے، دراصل یہ اصل واقعہ کی تعبیر نہیں ہے، بلکہ محض ان لوگوں کے سمجھانے کا یہ ایک طریقہ ہے، عالم مثال تک جن کی رسائی نہیں ہے، اور نہ مثال کے اس عالم سے جن لوگوں نے رابطہ قائم کرنے میں کامیابی حاصل کی ہے، وہ تو اس عالم کو اور اس عالم کے موجودات کو ایسے حقیقی موجودات کے رنگ میں پاتے ہیں، جن کی بنیاد اصلی اور واقعی حقائق پر قائم ہے، بلکہ عالم شہادت کی چیزوں سے بھی زیادہ اصلیت اور واقعیت کا رنگ وہ مثالی اشیاء میں پاتے ہیں۔

اسی لئے جن الفاظ کو وہ استعمال کرتے ہیں، اور جن چیزوں پر ان کا اطلاق کرتے ہیں ان کی یافت کی رو سے اس کا مطلب یہ ہوا کرتا ہے، کہ عالم شہادت کی چیزوں کا حقیقی وجود عالم شہادت میں نہیں، بلکہ عالم مثال ہی میں ہے، اور اس مثالی وجود کے بروز وظہور کا وہ قالب ہے، جسے شہادتی وجود کہتے ہیں۔

(تیسری بات اسی سلسلہ کی قابل ذکر یہ ہے)، کہ عالم مثال کا جن لوگوں نے ذاتی تجربہ حاصل کیا ہے، چونکہ انھوں نے اس عالم کو اتنا وسیع عالم پایا، کہ اس کے مقابلہ میں شہادت کے اس عالم محسوس کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی، اس لئے عالم مثال کے متعلق وہ یہ کہنے لگے کہ عالم شہادت کے اوپر ہے، بلکہ خود مثالی عالم میں بھی جو طبقات زیادہ لطیف اور زیادہ وسیع ہیں، ان کو ان طبقوں کے اوپر انھوں نے قرار دیا جو ان کے لحاظ سے زیادہ کثیف اور زیادہ تنگ ہیں۔

پھر عالم مثال کی چیزوں کے متعلق جیسے یہ سمجھا جاتا ہے، کہ عالم شہادت میں ان ہی کا نزول ہوا ہے، اسی طرح خود عالم شہادت کی چیزوں کے متعلق بھی یہی کہنے لگے کہ عالم میں ان کا نزول ہوا ہے، (قرآنی آیات مثلاً)

وانزل لکم ثمانیۃ ازواج یا

اور اتارا خدا نے تمہارے لئے آٹھ قسم کی (مویشیاں)

وانزلنا الحدید فیہ باس شدید — اور اتارا ہم نے لوہا جس میں سخت (مقابلہ و معاومت) کی قوت ہے،

کو اسی محاورے پر محمول کیا جاسکتا ہے، اسی طرح اس قسم کی باتیں جو کہی جاتی ہیں، یعنی رزق کے متعلق، موت کے متعلق بلکہ سارے تقدیری امور کے متعلق کہتے ہیں، کہ وہ نازل ہوتے ہیں، اور نزول کے لفظ کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس کا راز بھی یہی ہے، بہر حال یہ محاورہ ان لوگوں میں یعنی عالم مثال سے ربط قائم کرنے والوں میں عام طور پر مشہور و معروف ہے، اور جیسے عالم شہادت کی مذکورہ بالا چیزوں کی طرف اور عالم مثال کے فوقانی طبقات کے اشیاء کی طرف نزول کا لفظ منسوب کیا جاتا ہے، اسی کے مطابق مثال کی تحتانی طبقات میں پیدا ہونے والی چیزوں کے مطابق بھی بولتے ہیں کہ وہ نازل ہوئیں، مثلاً قرآن ہی میں ہے، کہ

شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن — ماہ رمضان جس میں اتارا گیا قرآن۔

یا ارشاد ہے، کہ

انا انزلناہ فی لیلۃ القدر — ہم ہی نے اس کو اتارا قدر کی رات میں

یا حدیث نبوی میں اس قسم کے فقرات جو پائے جاتے ہیں،

ماذا انزل اللیلۃ من الخزائن ماذا انزل من الفتن — رات کیا خزانوں کا نزول ہوا، اور کتنے فتنوں کا نزول ہوا

یا اسی قسم کے بکثرت بے شمار فقروں میں یہ محاورہ جو استعمال کیا گیا ہے (منشاء اس کا یہی ہے) (اسی سلسلہ کا ایک محاورہ یہ بھی ہے) کہ عالم مثال کے فوقانی طبقات کی تعبیر "آسمانی" کے لفظ سے اور اس کے تحتانی طبقات کی تعبیر "جو"[1] کے لفظ سے، اور عالم شہادت کی تعبیر "زمین" کے لفظ سے بھی کبھی کرتے ہیں، مثلاً حدیث نبوی میں ارشاد ہوا ہے، کہ

ان القدر ینزل من السماء والدعا یعرج من الارض فیلتقیان فی الجو فیتدا — قضاء و قدر کا حکم آسمان سے نازل ہوتا ہے، اور دعا زمین سے چڑھتی ہے، پس دونوں کی مٹ بھیڑ "جو" میں

---

[1] جو معرب لفظ ہے، کہتے ہیں کہ فارسی لفظ "گو" سے معرب کیا گیا ہے، آسمان و زمین کی درمیانی فضاء اس سے مراد لیتے ہیں، اسی لئے، فلسفہ والے ابر و بارش، بجلی، دھنک وغیرہ کو "کائنات الجو" کہتے ہیں ۱۲

ان الی یوم القیٰمۃ — ہوجاتی ہے پھر قیامت تک دونوں کشمکش کرتے رہتے ہیں'

(اور جیسے "مثل اصلیہ" کے متعلق نزول کا لفظ بولا جاتا ہے' اسی طرح انعکاسی مثل" جب عالم مثال میں پیدا ہوتے ہیں' تو عالم شہادت میں ان کا جو وجود ہوتا ہے' اس کے حساب سے اس کی طرف صعود (چڑھائی) کے لفظ کو منسوب کرتے ہیں' یوں ہی فوقانی طبقات میں عالم مثال کے یہی' انعکاسی مثل" جب پیدا ہوتے ہیں تو تحتانی طبقات میں ان کا جو وجود ہوتا ہے' اس کے لحاظ سے ان کی طرف بھی صعود ہی کے لفظ کو منسوب کردیتے ہیں' قرآن مجید میں مثلاً ارشاد ہوا ہے:

الیہ یصعد الکلم الطیب — اسی کی طرف چڑھتی ہیں' پاک وصاف ستھری باتیں'

کتاب (قرآن) وسنت (حدیث) میں اس کی بکثرت مثالیں پائی جاتی ہیں' جو تلاش کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں ہیں۔

تنبیہ: یاد رکھنا چاہئے کہ وجود مثالی کا انکار کرنے والا صحیح معنوں میں اہل السنت والجماعت کے گروہ میں شریک نہیں ہے' بلکہ اعتزال کی آلودگی اس میں پائی جاتی ہے' کیونکہ عالم مثال کے انکار کے بعد ہزار بلکہ ہزار سے بھی زیادہ نصوص کی بعید ترین تاویلوں پر اس کو مجبور ہونا پڑے گا' (اسی کے ساتھ میں اس کی بھی تصریح کردینا چاہتا ہوں) کہ "عالم مثال" کے ماننے کا مطلب میرے نزدیک یہ نہیں ہے' کہ ان ساری تفصیلوں اور توجیہوں کو بھی مانا جائے جن کا میں نے گذشتہ بالا اوراق میں تذکرہ کیا ہے' اور نہ مجھے اس پر اصرار ہے کہ خواہ مخواہ "مثال" کے لفظ کو مانا جائے' بلکہ غرض میری صرف یہ ہے' کہ کتاب وسنت میں جو مشغول رہتے ہیں' اور ان کے مضامین کا تفصیلی مطالعہ جن لوگوں نے کیا ہے' ان کو یہ ماننا چاہئے کہ عالم شہادت میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں' حق تعالیٰ کے سامنے اس عالم میں پیدا ہونے سے پہلے بھی' اور شہادت کے اس عالم سے مفقود ہونے کے بعد بھی حق تبارک وتعالیٰ کے پاس ان کا وجود ہوا کرتا ہے' (یعنے خدا کے سامنے وہ پائی جاتی ہیں) اور یہ کہ بعض لمبی چوڑی حد سے زیادہ وسیع اور پھیلی ہوئی چیزیں' ایک خاص قسم کا وجود رکھتی ہیں' ایسا وجود جس کی وجہ سے ان میں اور عالم شہادت کی چیزوں میں نہ مزاحمت پیدا ہوتی ہے' اور نہ ایک کا دوسرے سے تصادم ہوتا ہے' اب خواہ اس کا نام "عالم مثال" رکھا جائے' یا نہ رکھا جائے' مگر مذکورہ بالا دو خصوصیتوں کا ماننا شرعاً ناگزیر ہے۔

عبقہ (۴)

حق تعالیٰ کی معرفت کے حصول کے چند طریقے ہیں، (یا یوں کہو کہ حق تعالیٰ کی معرفت کی تلاش میں راستہ ڈھونڈھنے والوں کے لئے چند راہیں ہیں) جن میں ایک راہ تو فنا و بقار کی راہ ہے، یعنے معرفت کی راہ، ان ہی راہوں میں ذوق کی راہ بھی ہے، تمام راستوں میں سب سے زیادہ عام اور سب سے زیادہ دقیق و لطیف یہی دو (معرفت و ذوق) کی راہیں ہیں، ان دونوں کے ذریعہ سے لاہوت کے نیچے تنزل کے تمام مراتب و منازل تک سالک رسائی حاصل کرسکتا ہے، نیز سارے تجلیات، اور کونی حقائق کے سارے اصول، اور یہ کہ ممکن کا واجب سے کیا تعلق ہے، علاوہ ان کے دوسری اہم باتوں کی حقیقت تک ان دونوں راستوں سے پہونچنا میسر ہوسکتا ہے۔

ان دونوں مسلکوں اور راستوں کے طے کرنے میں کامیابی درحقیقت اللہ کے فضل ہی سے ممکن ہے، جسے چاہے اپنے اس فضل سے سرفراز فرمائے

(مذکورہ بالا دو مسلکوں کے سوا) اس سلسلہ کی اور راہیں بھی ہیں، یعنے وجود کے اطلاق و تقئید کا مسلک، ماہیت اور تشخص کا مسلک، جن کی تفصیل گذر چکی، ثانی الذکر دو مسلکوں کی انتہا، یہ ہے، کہ وجود منبسط کی معرفت ان راہوں پر چلنے والوں کو حاصل ہوجاتی ہے، باقی اس سے اوپر جو کچھ ہے، ان کی یافت ارباب ذوق و معرفت کے اشاروں ہی سے ممکن ہے، ان ہی کی امداد و اعانت کے ساتھ یہ کام وابستہ ہے۔

(اسی سلسلے کے دوسرے مسالک یہ بھی ہیں) یعنے حدوث و قدم کا مسلک متغیر (تغیر پذیر حقائق) اور مغیر (جو تغیر پیدا کرتا ہے) اس کا مسلک امکان و وجوب کا مسلک، نور و ظلمت کا مسلک لیکن سارے مسالک کی انتہا اس پر ہوتی ہے، کہ تجلی اعظم کے لحاظ سے لاہوت کی معرفت تک سالک پہونچ جاتا ہے، ان مسلکوں کے سوا ایک اور مسلک بھی ہے، یعنے فطرت کی طرف رجوع ہوجانا، خصوصاً ان سخت اور کڑی گھڑیوں میں جب مشکلات کے حل کی آدمی کو تلاش ہو، بلاؤں کو ٹالنے کی کوشش جاری ہو، تباہیوں اور بربادیوں میں مبتلا ہوجانے کے بعد استغاثہ (یعنے غیبی

امداد کے لئے آدمی چیخ رہا ہو، اور تدبیر و علاج کی ساری راہیں مسدود نظر آتی ہوں، در حقیقت یہ "حظیرۃ القدس" کی طرف متوجہ ہونے کی ایک شکل ہے، جس کا راز یہ ہے، کہ ملاء اعلیٰ کے نفوس کی حیثیت شخص اکبر میں وہی ہے، جو ہمارے اندر باطنی قوتوں کی ہے، اور بشری نفوس کی حیثیت شخص اکبر کے اندر وہی ہے، جو ہمارے اندر ہمارے ظاہری قویٰ کی ہے، پھر جیسا کہ یہ دیکھا جاتا ہے، کہ باطنی قوتوں میں جب کسی قسم کا خلل پیدا ہوتا ہے، یا کسی قسم کا عارضہ ان کو لاحق ہوتا ہے، تو ظاہری قویٰ بھی اس سے کسی نہ کسی حد تک متاثر ہو جاتے ہیں، الغرض ظاہری قویٰ کے متاثر ہونے میں باطنی قویٰ کے عوارض کو بھی ضرور دخل ہوتا ہے، جس اثر سے باطنی قویٰ متاثر ہوتے ہیں اسی اثر کے دباؤ کے نیچے ظاہری قویٰ بھی آجاتے ہیں، آخر غصہ یا اسی قسم کی دوسری باتیں جن سے قلب متاثر ہو جاتا ہے، کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ آدمی کے ظاہری حواس اور اس کی محرکہ قوتیں بھی اسی اثر سے متاثر نہیں ہو جاتی ہیں؟ اسی طرح سمجھنا چاہیے، کہ ملاء اعلیٰ کے نفوس جب کسی رنگ سے رنگین ہوتے ہیں، تو اسی رنگ سے بشری نفوس کے رنگین ہو جانے میں ملاء اعلیٰ کے نفوس کے اس رنگ کو کسی نہ کسی حد تک دخل ضرور ہوتا ہے۔

چونکہ عرش پر تجلی کرنے والے رب کے آگے التجا، دعا، عجز و نیاز، الحاح و زاری، اسی پر اپنی ہمت کی نظر کو جائے رکھنے، الغرض یہ اور اسی قسم کے رنگ سے ملاء اعلیٰ کے نفوس ہمیشہ رنگین رہتے ہیں، اسی طرح حق تعالیٰ سے سوال کرتے، مانگنے کا اثر ان پر دوامی طریقہ سے چھایا رہتا ہے، آفاق و انفس میں اسی راہ سے نت نئے فیوض و برکات کو حق تعالیٰ سے حاصل کر کے وہ تقسیم کرتے رہتے ہیں، اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ ان کے اس التجائی رنگ کا اور حق پر جو ان کی ٹکٹکی بندھی رہتی ہے، اس کا اثر ان سے منتقل ہو کر بنی آدم کے نفوس کی گہرائیوں میں جذب ہوتا رہتا ہے، یہی وجہ ہے، اس بات کی کہ آدم کی اولاد میں کوئی بھی ہو، ہر ایک اپنی اصل فطرت کے اشارے سے یہ جانتا ہے، کہ غیب میں ایک اثر آفریں قوت ہے، جو ہر طرح سے تام اور کامل ہے، سب کو وہی پناہ دیتا ہے، لیکن اس کو کوئی اپنی پناہ میں نہیں لے سکتا، وہ جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے، اور جس بات کا ارادہ فرماتا ہے، اس کا فیصلہ کر دیتا ہے، پکارنے والوں کی پکار اور دعاؤں کو سنتا ہے، فریاد کرنے والوں کی فریاد رسی فرماتا ہے، مصیبت زدوں، ستم دیدوں پر رحم کرتا ہے، اور اسی فطری علم و وجدان کا یہ اثر ہے، کہ جب تدبیروں کے دروازے بند ہو جاتے ہیں کوششوں کی راہیں مسدود نظر آتی ہیں، تب بنی آدم کے نفوس، اپنی پوری ہمت سے فریاد کرتے ہوئے

اعانت و امداد مانگتے ہوئے غیب کی اسی قوت کی طرف یعنے حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں، اپنی اصل فطرت کے حکم سے لوگ سمجھتے ہیں، کہ دعا کرنے والوں کی دعاؤں کو وہ قبول فرماتا ہے اپنے حکم کے نافذ کرنے پر وہ ہر وقت قادر ہے، ظاہری اسباب کی مخالفت کی وہ قطعاً پروا نہیں کرتا، جو کچھ وہ عطا کرے اس کا رد کرنے والا کوئی نہیں، اور جسے وہ روک دے اس کا دینے والا کوئی نہیں، جو فیصلہ اس نے کر دیا، اس کا رد کرنے والا کوئی نہیں، صاحب بخت کو اس کا بخت کچھ نفع نہیں پہونچا سکتا۔

بنی آدم کی فطرت میں یہ چیز راسخ اور جاگزیں ہے، اس کا انکار سچ پوچھئے تو اپنے وجدانی احساس کا انکار ہے، اور خواہ مخواہ اس احساس کے ساتھ زبردستی ہے، ہر شخص پر اس کی اندرونی شہادتیں حجت ہیں۔

بل الانسان علی نفسہ بصیرۃ ولو القی معاذیرہ — بلکہ انسان اپنے نفس کا دیکھنے والا خود ہے، خواہ اس پر عذروں کا پردہ ہی کیوں نہ ڈالے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ اس راہ سے آدمی کی ہدایت و راہ بینی کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ جو چیز اس کی فطرت میں ودیعت کر دی گئی ہے، وہی اسے یاد دلائی جائے۔

اس توجہ کا قبلہ وہی تجلی ہے، جو عرش پر جلوہ فگن ہے، اور خطیرۃ القدس میں جس کی روشنی پھیلی ہوئی ہے، ظاہر میں تو ملائکہ سے اور باطن میں سارے اسباب سے یہی تجلی کام لیتی ہے، ہم اس مسلک کا حنیفی مسلک نام رکھتے ہیں۔

عبقہ (۵)

اللہ تعالیٰ نے جب حضرات انبیاء کو لوگوں کی ہدایت کے لئے مبعوث فرمایا اور ان کے لائے ہوئے دین کی تجدید محدثین اور حکماء کے ذریعہ سے مختلف زبانوں میں کرتا رہا، تو واقعہ یہی ہے، کہ مذکورہ بالا تمام مسلکوں میں سے ان بزرگوں نے اسی "حنیفی مسلک" کو اختیار فرمایا کیونکہ اس مسلک میں (جیسا کہ عرض کیا گیا) خدا کی پیدا کی ہوئی اس فطرت کو جگا دینا، اور چونکا دینا پڑتا ہے، جس فطرت پر خدا نے آدمی کو پیدا کیا ہے، یہی وجہ ہے، اس بات کی کہ ان بزرگوں نے لوگوں کو اپنی

انتہائی توجہ اور ہمت سے اسی خدا کی طرف دعوت دی جو عرش پر مستوی ہے، اسی لئے سمجھنا چاہئے کہ اسمار الہیہ مثلاً اللہ کا لفظ، رب کا لفظ، رحمن کا لفظ، یہ سارے الفاظ ان بزرگوں کی لغت اور زبان کے لحاظ سے بہ ظاہر لاہوت کے لئے بایں حیثیت بنائے گئے ہیں، کہ وہ عرش پر تجلی فرما ہے، اور خطیرۃ القدس میں پھیلا ہوا ہے، انھوں نے (یعنے انبیار اور ان کے دین کے مجددین) نے لوگوں کو ان ہی ارادوں کی طرف دعوت دی، جو عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں نو بہ نو طریقے سے منعقد ہوتے رہتے ہیں، اور طے پاتے رہتے ہیں۔

ان ہی حضرات نے لوگوں کو اس کی بھی دعوت دی کہ ملائکہ پر ایمان لائیں، اور کونی اسباب سے انھوں نے بحث نہیں رکھی، مثلاً فلکی نفوس اور عنصری طبائع اور ان ہی جیسے دوسرے کونی اسباب میں الجھنے اور الجھانے سے انھوں نے اعراض کیا، ملائکہ پر ایمان لانے کی دعوت انھوں نے اس لئے دی، کہ عرش والی تجلی سے وہی سب سے زیادہ قریب ہیں، اور وہ سارے امور جن کا تدبیر یا تشریع (یعنے قوانین تکوینی اور قوانین تشریعی) سے تعلق ہے، ان کے نفاذ میں ملائکہ ہی سے عرش والی یہ تجلی کام لیتی ہے، نیز دوسرے اسباب کو مغلوب کرنا اور ان اسباب کے نتائج و اقتضارات کو مخفی کر دینا، یہ ساری باتیں ان ہی ملائکہ کی ہمتوں کے پیچھے رکھی گئی ہیں۔ اور اس کی وجہ یہی ہے، کہ عرش والی اس تجلی کے لئے، ملار اعلی کے نفوس کی وہی حیثیت ہے، جو ہمارے اندر ہمارے جوارح اور اعضار (ہاتھ پاؤں وغیرہ) کی ہے۔

پھر جیسے ہمارے دل میں جو ارادے انعقاد پذیر ہوتے ہیں، ان کے ظہور کے ذرائع ہمارے یہی اعضار اور جوارح ہیں، اگرچہ ان ارادوں کے ظہور کے دوسرے پوشیدہ اسباب بھی ہوتے ہیں مثلاً فلکی اوضاع اور مزاج پر جو حالات طاری ہوتے ہیں، نیز موسموں کے اختلاف اور اخلاط (خون، بلغم، صفرا، سودا) کا غلبہ یا ان کے سوا دوسرے احوال کو بھی ان ارادوں کے قائم ہونے میں دخل ہوتا ہے، بہرحال ہمارے ارادوں سے ہمارے اعضار و جوارح کا جو تعلق ہے، اسی طرح عرش پر جو تجلی قائم ہے، اس سے جو فیوض نکل نکل کر عالم امکان میں پھیلتے رہتے ہیں، ان کے پھیلانے کے ظاہری اسباب ملار اعلی کے نفوس ہی ہیں، یعنے ملائکہ ہیں،

اگرچہ ان فیوض کے جاری ہونے میں، نیز کسی خاص فیض کے طلب کرنے میں ملائکہ کو اپنی ہمتوں کے رخ کو عرشی تجلی پر جو مرتکز کرنا پڑتا ہے، اس کے باطنی دوسرے اسباب بھی ہیں۔

ان بزرگوں (یعنے انبیاء اور ان کے دین کے مجددین) نے، حل مشکلات اور ضرر رساں امور کے ازالہ کے سارے اسباب میں سے دعاء کو جو اختیار کر لیا ہے، اور یہ کہ اسمہ الٰہی سے اس باب میں مدد لی جائے، پس ان ہی دونوں کو انھوں نے جو چن لیا ہے، یعنے ان دو چیزوں کو انھوں نے جتنی اہمیت دی ہے، دوسرے اسباب پر اتنا زور انھوں نے نہیں دیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ ان دونوں اسباب سے کام لینا گویا ملاء اعلیٰ سے مشابہت حاصل کرنا ہے، اور ان کے رنگ سے رنگین ہونا ہے، کیونکہ عرش والی تجلی سے فیض حاصل کرنے کا طریقہ ملاء اعلیٰ میں یہی ہے، کہ اس تجلی سے وہ التجا کرتے ہیں، اور اسی تجلی پر اپنی ہمت کو مرکوز کر دیتے ہیں۔

(انبیاء علیہم السلام نے ان ہی دو سببوں کا انتخاب) اس لئے بھی کیا، کہ ان اسباب کا اختیار کرنا ایک طرح سے خطیرۃ القدس کی طرف متوجہ ہونا بھی ہے، بخلاف دوسرے اسباب کے کہ ان میں یہ بات نہیں پائی جاتی

(گویا یوں سمجھنا چاہیے) کہ دعاء بہ ظاہر اسباب کو اختیار کرنا ہے، لیکن یہ باطن وہ عبادت بھی ہے، کسی نے یہ کتنی اچھی بات کہی ہے، کہ "عارف اپنی عادت کو بھی عبادت ہی بنا لیتا ہے"

ان ہی بزرگوں نے قلب کی انتہائی گہرائیوں سے، اور اپنی ہمتوں کی ممکنہ قوتوں سے لوگوں کو اس کی بھی دعوت دی ہے، کہ ملاء اعلیٰ سے وہ مشابہت پیدا کریں، اس نصب العین میں کامیابی حاصل کرنے کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہے، بغیر ان کے اس کی تکمیل نہیں ہو سکتی، یعنے طہارت سے جن امور کا تعلق ہے، ایک تو یہ دوسری بات التجاء و دعاء ہے، اور تیسری چیز یہ ہے، کہ عالم کے متعلق جو مکمل ترین نظام ممکن ہو، اس کی نگرانی و حفاظت کی جائے

(اور ان ہی تین چیزوں کی ضرورت سے) احکام کا علم پیدا ہوا، یعنے ظاہری طہارت کو حاصل کرنے کے لئے، غسل کا وضو کا، زیر ناف کے بال اور بغل کے بال کو صاف کرنے کا، ڈاڑھی بڑھانے کا، مونچھوں کے ترشوانے کا حکم دیا گیا، اور اسی مقصد کے پیش نظر روزے کا بھی حکم دیا گیا ہے، نیز گندگی اور نجاستوں کی آلودگیوں سے جو منع کیا گیا ہے، اسی طرح لوطت سے، ایام کے زمانے میں ہم بستری سے، بیہودہ گوئی سے، گندے اور طبیعت جن سے نفرت کرے ان جانوروں کے گوشت کے کھانے سے جو روکا گیا ہے، تو مطلب سب کا یہی ہے، کہ ظاہری طہارت کے حصول کے یہی ذرائع ہیں۔

اور زکوٰۃ دینے کا، برے اور خبیث اخلاق و عادات سے، بری نیتوں سے دل کو پاک رکھنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے، کہ باطنی طہارت کے حصول کے یہ ذرائع ہیں۔

(ان امور کا تعلق تو پہلی چیز یعنے طہارت سے تھا) باقی دوسری بات یعنی التجار کی راہ سے اپنے آپ کو ملائکہ کے مشابہ بنانے کی کوشش کرنا، سو اسی کے لیے نماز و حج، ذکر و اذکار، ادعیہ و اوراد کا حکم دیا گیا ہے، رہی تیسری چیز یعنے عالم کے متعلق نظام اتم کی رعائت تو معاملات اور امامت کبریٰ، نیز قضایا و حدود، خبایات وغیرہ کے احکام کا تعلق اسی سے ہے۔

ان بزرگوں نے یہ بھی کیا کہ کئی حقائق کے بیان کرنے میں اپنی چشم بصیرت کو عالم مثال پر جمائے رکھا، کیونکہ ملاء اعلیٰ سے مثال ہی کا عالم قریب تر ہے، نیز اس محسوس عالم کا وہی سنگ بنیاد ہے، اور دار الجزاء کا مادہ بھی وہی ہے۔

اسی طرح نفس ناطقہ کی ترقیوں کے سلسلہ میں ان بزرگوں نے نسمہ کی تہذیب کو اپنا مطمح نظر بنا لیا، یعنے ظاہراً اور باطناً نسمہ کی اصلاح و تربیت پر انھوں نے زور دیا، اور جتنی اہمیت اس مسئلہ کو دے سکتے تھے، انھوں نے دی، اور خوب کھول کھول کر اس کے متعلقہ مسائل بیان کیے، جس کی وجہ یہ بھی کہ کلی قوانین کا بنانا، اور دعوت کو عمومی دعوت کی شکل عطا کرنا، یہ باتیں نسمہ کی تہذیب ہی سے ممکن تھیں، اور ایک وجہ یہ بھی تھی کہ کمال کے سارے مراتب کی اصل بھی یہی ہے۔

باقی ارواح و عقل کا عالم، سو اس سے ان بزرگوں نے عموماً خاموشی برتی، اسی طرح لاہوت کے تنزل کے جتنے مراتب ہیں، ان کے ذکر سے بھی انھوں نے سکوت اختیار کیا، اور ان ساری باتوں کو انھوں نے "غیب" کے اس دائرے میں شریک کر دیا ہے، جو عرشی تجلی کے باطن میں مخفی اور پوشیدہ ہے، یہ کہتے ہوئے کہ

تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک — میرے جی میں جو کچھ ہے اسے تو جانتا ہے، اور تیرے جی میں جو کچھ ہے اسے میں نہیں جانتا،

یا

وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمہا الا ھو — غیب کی کنجیاں اسی کے پاس ہیں، اس کے سوا ان کو کوئی نہیں جانتا،

ان باتوں کو "غیب" ہی کے سپرد انھوں نے کر دیا۔

سبب اس کا بھی وہی ہے، کہ ملاءِ اعلیٰ والے تو اپنی ٹکٹکی لاہوت پر اسی تجلی کے لحاظ سے باندھے ہوئے ہیں جو عرش پر قائم ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں بشری نفوس کے لئے بھی یہی بہتر ہے کہ اسی تجلی پر اپنی نظر جمائے رکھیں، ورنہ ان کی فطرت کی گہرائیوں میں جو چیز ودیعت کی گئی ہے، اس کی یہ خلاف ورزی ہوگی۔

گذشتہ بالا بیانات سے جو گذرے، تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ شرعی علوم کی گہرائیوں میں جو اترنا چاہتا ہے، اور اندرونی راز سے ان علوم کے واقف ہونا چاہتا ہے، اس کے لئے ناگزیر ہے، کہ تجلیات کا اور عالم مثال کا علم حاصل کرے، اس شخص کے حق میں علم صرف یہی ہے، کہ اس کے سوا جو کچھ ہے زائد امور ہیں۔

تنبیہ: ہم نے اسمار کی بحث میں اسماء عودیہ کے ذکر سے، اور تجلیات کی بحث میں جزئی تجلیات کی تفصیل سے جو اعراض کیا ہے، نیز شخص اکبر اور اس کے اجزار و قوای سے جن مباحث کا تعلق ہے، اسی طرح معاد اور برزخ کے مسائل سے کلیۃً میں نے جو خاموشی اختیار کی، صرف "نفس کامل" کے بیان کے ذیل میں بعض اجمالی باتوں، اور بعض اشارات سے کام لیا گیا ہے، اس سلسلہ میں بھی نفس کی ترتیبوں کے مراتب میں قرب ملکوت، اور قرب کمال کی بحث میں سے جو چھوڑ دی، تو اس کی وجہ ہے، کہ ان سارے مباحث اور مسائل کے سمجھنے کی نوبت اس رسالہ کے مضامین کے سمجھ لینے کے بعد ہی آسکتی ہے، اور میں نے اس رسالہ کو اس لئے نہیں لکھا ہے، کہ اس میں معارف کے سارے مباحث کا احیار و استیعاب مقصود تھا، بلکہ غرض یہ تھی کہ مبتدی لوگوں کے نفوس کی ذرا ورزش فن معارف کے مبادی علم سے ہو جائے، تاکہ اس کے بعد خود فن معارف میں قدم رکھنا ان کے لئے آسان ہو جائے، گویا یہ سمجھنا چاہئے، کہ قیل و قال کے جس فن کو جاہلوں نے علم سمجھ رکھا ہے، اور اسے سرمایہ فضلیت خیال کرتے ہیں، اس فن میں اور فن معارف کے درمیان میں اس رسالہ کی حیثیت برزخ کی ہے۔

اب میں خدا سے دعار مانگتا ہوں کہ طالبان علم کے لئے اس رسالہ کو ایسی روشنی بنا دے جس کی مدد سے مبادی و مقدمات (فن معارف) کے میدانوں کے طے کرنے میں ان کو سہولت میسر آئے اور اسے زینہ بنا دے، ان لوگوں کے لئے، جو بلند مقاموں تک پہونچنا چاہتے ہیں، اور ہمارے لئے اس کو ایک ایسا ذریعہ بنا دے، جس کے توسل سے حق تعالیٰ کا اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا دین اور دنیا میں قرب و نزدیکی نصیب ہو، وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین و صلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ اجمعین

کتبہ، محمد غالب الکاتب طالب علم کالج آف فائن آرٹ حیدرآباد، ساکن درگاہ حضرت برہنہ شاہؒ پوسٹ آفس جبلی ۱۸-۸-۱۱